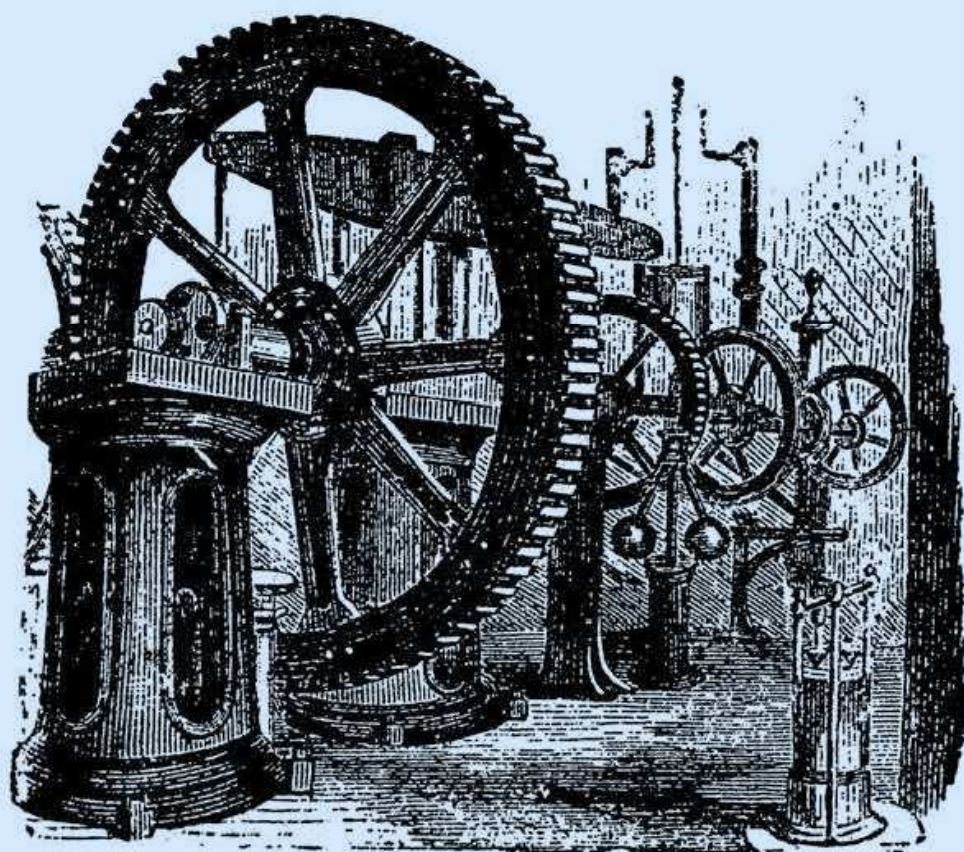


HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

ELEKTRONICKÁ
KOLEKTIVNÍ
MONOGRAFIE



SOCIÁLNÍ ZMĚNA

JIŘÍ ŠUBRT – ŠTĚPÁNKA PFEIFEROVÁ (EDS.)

SOCIÁLNÍ ZMĚNA

**JIŘÍ ŠUBRT, ŠTĚPÁNKA PFEIFEROVÁ
(EDITOŘI)**

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Univerzity Karlovy v Praze

Praha 2013

Vznik této elektronické publikace byl podpořen z Fondu rozvoje vysokých škol prostřednictvím projektu Nový studijní předmět „Teorie sociální změny“ (FRVŠ 880/2010).

Na vznik této publikace byla zároveň UK FHS poskytnuta Institucionální podpora na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (MŠMT – 2012).

Recenzenti:

doc. PhDr. Radomír Havlík, CSc.

Mgr. Michal Kotík

SOCIÁLNÍ ZMĚNA

Jiří Šubrt, Štěpánka Pfeiferová (eds.)

Vydala Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze

Jazyková a redakční úprava Jiří Studený a Barbora Pincová

Návrh obálky Jana Vohralíková

1. vydání

© Stanislav Holubec, Jan Kalenda, Jiří Šubrt, Michaela Vobořilová, František Znebežánek, Martin Šochman, Oleg Suša, Barbora Půtová, Miloš Havelka, Martin Soukup, Karel Černý, 2013

© FHS UK, 2013

ISBN 978-80-87398-21-0

Obsah

ÚVODEM OD EDITORŮ	4
POLITICKÉ REVOLUCE V HISTORICKÉ SOCIOLOGII MICHAELA MANNA, CHARLESE TILLYHO A THEDY SKOCPOLOVÉ <i>Stanislav Holubec</i>	10
ČASOPROSTOROVÉ RÁMCE FORMOVÁNÍ EVROPSKÝCH STÁTŮ <i>Jan Kalenda</i>	48
GIDDENSOVO POJETÍ SOCIÁLNÍ ZMĚNY <i>Jiří Šubrt</i>	77
UTVÁŘENÍ EKONOMICKÉ KULTURY KAPITALISMU V POJETÍ MAXE WEBERA A PETERA L. BERGERA <i>Michaela Vobořilová</i>	103
PROMĚNY RACIONALIZACE A BYROKRATIZACE <i>František Znebežánek</i>	130
PARADIGMATA LIDSKÉHO ÚDĚLU: K OTÁZCE POJETÍ CIVILIZACÍ U JAROSLAVA KREJČÍHO <i>Martin Šochman</i>	145
MODELY TEORIÍ GLOBALIZACE <i>Oleg Suša</i>	167
TEORIE SOCIÁLNÍ ZMĚNY A HYPERREALITA <i>Barbora Půtová</i>	197
SOCIÁLNÍ ZMĚNA A LOGIKA SITUACE (KONTINUITA A DISKONTINUITA, UNIVERZALITA A PARTIKULARITA V SOCIÁLNÍ ZMĚNĚ) <i>Miloš Havelka</i>	212
SOCIOKULTURNÍ ZMĚNY NA PAPUI-NOVÉ GUINEJI <i>Martin Soukup</i>	225
TEORIE MODERNIZACE: DIAGNÓZY CHARAKTERU SPOLEČNOSTI A SOCIÁLNÍ ZMĚNY VE 20. STOLETÍ <i>Karel Černý, Jiří Šubrt</i>	254

ÚVODEM OD EDITORŮ

Jiří Šubrt, Štěpánka Pfeiferová

Zavedení slovního spojení „sociální změna“ do sociologického slovníku je připisováno Williamu F. Ogburnovi (1922 [1964]) a souvisí nepochybně se snahou nahradit tímto „neutrálním“ termínem takové kontroverzní koncepty, jaké představuje pokrok, vývoj či evoluce. V protikladu ke všemu, co je statické nebo setrvale plynulé, znamená sociální změna dynamiku a diskontinuitu, přičemž se může týkat demografických procesů, sociálních struktur, kulturních vzorců, společností a jejich subsystémů, organizací, institucí či skupin. Obecně vzato mohou mít sociální změny různý rozsah (celkové - dílčí), závažnost a hloubku (hluboké – povrchové), různou délku trvání (dlouhodobé – krátkodobé) a rychlost (rychlé – pomalé). K problému sociální změny se pak vztahují teorie, které sledují dva základní cíle: a) změnu teoreticky popsat a b) vysvětlit. Teoretický popis je přitom orientován především na vyjádření povahy a směru změny (nahrazení čeho – čím; nárůst – úbytek) a dráhy, po níž změna probíhá (lineární, cyklická, skoková). Vysvětlení se orientuje především na otázky, jaké jsou zdroje dynamiky a inovací, jací hybatelé uvádějí změnu do pohybu a jaké faktory ovlivňují její průběh. Na téma sociální změny bylo již publikováno značné množství knižních titulů,¹ v nichž jsou většinou rozlišeny tři základní typy teorií sociální změny: evolucionismus, teorie historických cyklů a historický materialismus (autorem jednoho z nejznámějších pojednání o této problematice je Piotr Sztompka [1993]).

Pokud jde o evolucionismus, bývá také někdy spojován s termínem modernizační model. Evolucionistickým variantám výkladu je společný předpoklad, že ve vývoji dochází k posunu od jednoduchých (nespecializovaných) forem života ke stále složitějším (komplexnějším) formám, k čemuž dochází na principu sociální (funkcionální) diferenciaci

¹ Jako příklad lze uvést práce [Moore 1967, Nisbet 1969, 1972, Smith 1976, Schneider 1976, Mendras 1983, Fals Borda 1985, Boudon 1986, Müller 1995].

(specializace). V rámci tohoto směru pak lze rozlišit evolucionismus klasický, který je reprezentován Herbertem Spencerem a Émilem Durkheimem (líčícím evoluci jako přechod od jednoduché, mechanické solidarity k solidaritě komplexní, organické), a neoevolucionismus rozvíjený zejména v rámci strukturního funkcionalismu a neofuncionalismu (Talcott Parsons, Neil Smelser, Wilbert Moore, Shmuel Noah Eisenstadt, Niklas Luhmann).

Ještě před Parsonsem ovšem aplikoval evoluční výkladový model ve své studii o průmyslové revoluci [1959] Neil Smelser. Smelserův model [ibid: 402] má sedm stupňů: Začátkem všeho je nespokojenost aktérů s určitými aspekty fungování sociálního systému (první krok). Reakcí na tuto nespokojenost jsou strach a agrese, které vytvářejí napětí, jež se vybíjí v konfliktech a sociálních bouřích (druhý krok). Následující (třetí) krok je spojen se snahou tyto konflikty a bouře vyřešit prostředky sociální kontroly. Pokud se to nepodaří, dochází k hledání a vývoji nových přístupů k řešení daného problému (čtvrtý krok), které jsou postupně specifikovány (pátá fáze), získávají závazný charakter (šestá fáze) a nakonec jsou uznány jako institucionalizované a rutinní (sedmá fáze). Poté, co proběhnou všechny uvedené kroky, vytváří se nová sociální jednota, jež je z funkcionálního hlediska diferencovanější a zároveň také efektivnější.

Jestliže Smelserův výklad změny předpokládá, že hybatelem celého procesu (ve všech jeho krocích) jsou sociální aktéři, pozdější Luhmannův přístup se drží systémověteoretické logiky, v jejíchž intencích je otázka evolučního vývoje vysvětlena výhradně na bázi působení tří systémových mechanismů – variace, selekce a stabilizace [Luhmann 1991: 151]; variace znamená nadprodukcí možností prožívání a jednání, selekcí se rozumí výběr použitelné alternativy, stabilizace představuje zachování a stabilizaci dosažených řešení problému. Pokud by neexistoval nadbytek možností ve formě variace, nebyla by možná ani selekce, která z nich vybírá ty, jež jsou v další linii považovány za použitelné, a naopak zavrhuje ty, které za použitelné považovány nejsou. Stabilizací potom vybrané možnosti získávají podobu

elementů struktur a jsou tak uchovány jako vzorce řešení problémů pro další reprodukci.

Talcott Parsons vypracoval schéma sociální evoluce, které mělo být kompatibilní s jeho strukturně funkcionalistickou koncepcí. Šlo o tzv. paradigma vývojové změny, založené na představě o zvyšování adaptivní schopnosti systému cestou funkcionální diferenciací [1971]. Parsonsovo pojetí vychází z předpokladu existence evolučních universálií (obecnin), jež se opakovaně objevují na různých místech zeměkoule a stávají se důležitými pro lidské přežití (základními evolučními univerzáliemi jsou jazyk, náboženství, příbuzenství a technologie). Ve své evoluční koncepci rozlišuje Parsons [ibid.: 53] tři stupně ve vývoji společností: primitivní, přechodný a moderní.

Cyklické teorie vývoje a změny jsou rozvíjeny v jakýchsi dvou základních variantách. První z nich je známá z děl Vilfreda Pareta (teorie koloběhu elit) či Pitirima A. Sorokina (dějiny jsou střídáním tří typů kulturních supersystémů, resp. tří typů kultur: „kultury spekulativní“ /*ideational*/, „smyslové“ /*sensate*/ a „idealistické“ /*idealistic*/ [Sorokin 1937-1941]). Druhou variantu nalézáme u Oswalda Spenglera (*Der Untergang des Abendlandes*, 1921) a poté v monumentálním dvanáctisvazkovém *Studiu dějin* (1934-1961) Arnolda J. Toynbeeho, podle něhož historie spočívá v kontinuální emergenci a zániku civilizací, z nichž každá prochází podobnými stupni „geneze, růstu, zlomu a rozkladu“ [Toynbee 1995: 144]. Aktuálně bývá mezi cyklické teorie řazena [Vester 1995: 129-145] rovněž koncepce historika Paula Kennedyho [1991] zabývající se problémem vzestupu a pádu velmocí, či politologická teorie dlouhodobých historických cyklů Joshuy S. Goldsteina [1988], v níž je jako klíčová vyzvednuta role hegemonu světové moci.

Třetí typ teorií sociální změny lze označit jako konfliktualistický nebo dialektický; v zásadě se jedná o historický materialismus a jeho různé odnože. V současnosti jej reprezentují zejména britští marxističtí historikové (Eric Hobsbawm, Edvard P. Thompson, Perry Anderson aj.), teoretikové světového systému (Immanuel Wallerstein [1974, 1980, 1989], André Gunder Frank, Christopher Chase-Dunn) a někteří reprezentanti historické sociologie

(Barrington Moore [1967], Theda Skocpol [1979], Charles Tilly [1995], Michael Mann [1986, 1993]). Teoretizování soudobých autorů reprezentujících tento směr ztratilo během posledních desetiletí hodně na své ortodoxnosti. Jako příklad může být připomenut Immanuel Wallerstein, který opustil představu dějin jako vzestupného vývoje a namísto toho tenduje ke koncepci cyklického střídání fází růstu a rozkladu.

Řada současných badatelů však zároveň dospívá k závěru, že uvedená typologie tří základních přístupů k problematice sociální změny neposkytuje z dnešního hlediska uspokojivé, dostačující řešení a uvažuje o potřebě nových přístupů. V sociologii nazrála situace, která volá po nových přístupech k formulování teorie sociální změny. Soudobé sociální vědy se v tomto ohledu nacházejí ve fázi hledání. Symptomatické pro tuto situaci přitom je, že inspirace se hledá i mimo tradiční domény sociologie a na popularitě získávají takové pojmy jako komplexita, bifurkace, turbulence, chaos, krize, katastrofa či kolaps. Zároveň se ukazuje, že sociální změna patří k oněm výzkumným problémům, pro jejichž řešení se jako žádoucí jeví interdisciplinarita. Tato elektronická kolektivní monografie se snaží upozornit na základní témata, jež jsou v soudobé odborné literatuře věnované problematice sociální změny nejčastěji sledována.

Literatura

- Boudon Raymond. 1986. *Theories of Social Change: A Critical Appraisal*. Berkeley: University of California Press.
- Fals Borda Orlando (ed.). 1985. *The Challenge of Social Change*. London: Sage.
- Goldstein Joshua S. 1988. *Long Cycles: Prosperity and War in the Modern Age*. New Haven: Yale University Press.
- Kennedy Paul. 1991. *Aufstieg und Fall der großen Mächte: Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000*. Frankfurt/ Main: Fischer.
- Luhmann Niklas. 1991. *Soziologische Aufklärung, Bd. 2, Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. (4. Auflage) Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mann Michael. 1986 (1993). *The Sources of Social Power*. Vol. 1, 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendras Henri, Forsé Michel. 1983. *Le changement social: Tendances et paradigmes*. Paris: Armand Colin.
- Moore Barrington. 1967. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. London: Allen Lane.
- Moore Wilbert E. 1967. *Strukturwandel der Gesellschaft*. München: Juventa.
- Müller Hans-Peter, Schmidt Michael (eds.). 1995. *Sozialer Wandel: Modellbildung und theoretische Ansätze*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Nisbet Robert. 1969. *Social Change and History*. New York: Oxford University Press.
- Nisbet Robert (ed.). 1972. *Social Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ogburn William F. 1964. *On Culture and Social Change: Selected Papers*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Parsons Talcott. 1971. *Společnosti: Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Schneider Louis. 1976. *Classical Theories of Social Change*. Morristown, New Jersey: General Learning Press.
- Skocpol Theda. 1979. *States nad Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smelser Neil J. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution*. London: Routledge.
- Smith Anthony D. 1976. *Social Change: Social Theory and Historical Processes*. London: Longman.

- Sorokin Pitirim A. 1937-1941. *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company.
- Sztompka Piotr. 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Tilly Charles. 1995. *Coercion, Capital and European States, AD 900-1990*. Oxford: Blackwell.
- Toynbee Arnold. 1995. *Studium dějin*. Praha: Práh.
- Vester Heinz-Günter. 1995. *Geschichte und Gesellschaft: Ansätze historisch-komparativer Soziologie*. München: Quintessenz.
- Wallerstein Emmanuel. 1974 (1980, 1989). *The Modern World-System: Vol. 1, 2, 3*. New York: Academic Press.

POLITICKÉ REVOLUCE V HISTORICKÉ SOCIOLOGII MICHAELA MANNA, CHARLESE TILLYHO A THEDY SKOCPLOVÉ

Stanislav Holubec

Pojem revoluce je v sociálních vědách tradičně velmi často diskutován a patří do široké oblasti sociální dynamiky a společenské změny. Bylo to přesvědčení, že žijeme v období hlubokých sociálních změn, které stálo na počátku zrodu samotné sociologické vědy v desetiletích následujících po Velké francouzské revoluci. Samotný pojem revoluce přitom pochází z pozdně latinského slova *revolutio* neboli obrat. Do uvažování o společnosti se ale dostal v 18. století z astronomie, která jej od 16. století používala k označení oběhu planet (srv. hlavní dílo Mikuláše Koperníka *De Revolutionibus Orbium Coelestium* vydané roku 1543). Popularizaci tohoto pojmu přinesly francouzské události roku 1789, ačkoli jako „revoluční“ se označovali již severoameričtí povstalci proti britské koruně v 70. letech 18. století. Jak známo, Ludvík XVI. dostal 14. července 1789 na svůj udivený komentář o pádu Bastily, že toto je vzpoura, od svého pobočníka překvapivou odpověď: „Une revolte? Non sire, c' est une revolution!“ Nastávající 19. století se pak skutečně stalo „věkem revolucí“, jak nazval svou monumentální syntézu dějin let 1789 – 1848 Eric Hobsbawm. Pojem revoluce začal být postupně spojován s převratnou změnou politického režimu zdola, probíhající navíc obvykle násilným způsobem. Během 19. století se rozšířil jako označení pro základní a hlubokou transformaci hospodářství či technologie společnosti (např. ve smyslu průmyslová či agrární revoluce). Pojem *průmyslová revoluce* patrně poprvé použil francouzský ekonom Adolphe Jerome Blanqui v roce 1827. Společenské vědy začaly zároveň záhy stavět do protikladu pojmy *evoluce* a *revoluce*, tedy nenásilná a násilná změna. Také pojem evoluce se dostal do společenských věd z přírodních věd, konkrétně z biologie, kde jej zpopularizoval Charles Darwin ve své práci *O původu druhů* (1859). Během období po druhé světové válce

došlo k dalšímu rozmělnění pojmu, začíná být totiž používán jako synonymum jakékoli převratné změny, např. v pojmech *vědecké revoluce* (Thomas Khun: *Struktura vědeckých revolucí*, 1962), *sexuální revoluce* nebo *zelené revoluce*. Pojmu se v posledních desetiletích dokonce zmocňuje marketing a reklama, takže se dnes setkáváme i s tak absurdními spojeními jako „revoluční ceny“, „revoluční novinka“, „revoluční hubnutí“ apod.

Pojem revoluce se ve společenských vědách pokoušejí různí autoři definovat různými způsoby. Např. podle Samuela Huntingtona jde o „rychlou, zásadní a násilnou vnitřní změnu převládajících mýtů a hodnot ve společnosti, jejích politických institucí, sociální struktury, vládnutí, vládních aktivit a politiky.“ (cit. dle Sanderson 2005: 1). Podle A. S. Cohana mají revoluce tyto rysy: 1) změny třídního složení elit, 2) zrušení předchozích politických institucí a jejich nahrazení jinými, 3) změny v sociální struktuře, které mohou být doprovázeny změnami v třídním uspořádání, případně v přerozdělování bohatství. Podle Thedy Skocpolové je možné rozlišovat mezi *sociálními revolucemi*, *politickými revolucemi* a *povstáními*. Sociální revoluce znamenají zásadní proměnu společnosti vytvářenou revoltami tříd, které se nacházejí pod vládoucí elitou. Politické revoluce tak představují transformaci státní struktury, aniž by se změnila struktura sociální, a povstání jsou výsledkem činnosti podřízených vrstev, ale bez schopnosti uskutečnit fundamentální změny ve společnosti (tamtéž).

Politické revoluce jsou fenoménem moderní doby. Marxističtí autoři obvykle pokládají za nejstarší politické revoluce nizozemskou v 70. letech 16. století a anglickou ze 40. let 17. století, ačkoli tyto události raději mnozí historici nazývají válkou za nezávislost, resp. občanskou válkou, ostatně sami jejich účastníci je jako revoluce neoznačovali. Asi nejvíce diskutované bývají na stránkách prací historiků i sociologů revoluce francouzská a ruská, z dalších revolucí se velkému zájmu těší ještě revoluce americká (která nicméně bývá nazývána „válkou za nezávislost“ či „revoluční válkou“), evropské revoluce roku 1848 a revoluce čínská ze 40. let 20. století. V posledních desítkách let si pozornost sociálních věd vysloužily také revoluce kubánská na konci 50. let

(např. Charles Wright Mills: *Listen, Yankee: The Revolution in Cuba*, 1960), islamistická revoluce íránská na konci 70. let, sandinistická revoluce v Nikaragui v 80. letech, revoluční „podzim národů 1989“, který vedl ke kolapsu státně socialistických režimů ve východní Evropě (Ralf Dahrendorf: *Úvahy o revoluci v Evropě*, 1991) a konečně „oranžové revoluce“ počátkem nového tisíciletí v Srbsku, Gruzii, na Ukrajině a v Kyrgyzstánu, které svrhly domácí autoritářské vlády a napomohly k instalaci vlád prozápadních, často ovšem neméně autoritářských.

Studiem revolucí se zabývali téměř všichni klasikové sociologie. Na prvním místě je třeba zmínit Karla Marxe, Maxe Webera, Wilfreda Pareta a Pitirima Sorokina. Pro Marxe byly hnacím motorem revolucí rozpory mezi třídami a rozporuplné napětí mezi produkčními prostředky a produkčními způsoby. Pro Webera jsou revoluce nevyhnutelným následkem vzniku, nebo naopak rutinizace charismatu, případně výsledkem nastolování racionálního panství. Pareto a Sorokin považují revoluce za cyklické jevy, za jakési nástroje nevyhnutelné sociální změny. V Paretově pojetí ztrácí vládnoucí elity časem své ctnosti, degenerují a jsou nevyhnutelně nahrazeny někým novým, podle Sorokina společnost stále osciluje mezi senzualistickou a ideační variantou a revoluce tvoří přechody mezi nimi. Především od Marxových a Weberových myšlenek se odvíjejí celé řady dalších prací zabývajících se studiem revolucí. V předkládané studii se zaměříme na tři autory inspirované oběma klasiky analyzujícími politické revoluce. Jde o pojetí autorů pozdního 20. století, konkrétně Charlese Tillyho, Michaela Manna a Thedy Skocpolové, kteří se zajímají o čtyři nejčastěji diskutované revoluční transformace 19. a 20. století: francouzskou revoluci, ruskou revoluci, čínskou revoluci a americkou revoluci. Následující text se bude snažit přehledně představit jejich pojetí, kriticky jej reflektovat a formulovat, co pokládáme v jejich pojetí za přínosné. Je ovšem třeba zdůraznit, že volba právě těchto autorů je věcí badatelské selekce, takže mnozí další teoretici, kteří přinesli významné příspěvky ke studiu revolucí, zůstanou opomenuti. Jde například o Johna Forana, Jacka A. Goldstona, Jeffa Goodwina, Teda Roberta Gurra, Krishana Kumara nebo Martina Maliu, autora

v češtině nedávno vydané práce *Lokomotivy dějin: revoluce a utváření moderního světa* (2009). Z českých autorů se toto nevyhnutelné opomenutí týká zejména Kurta Konrada a jeho studií o husitské a španělské revoluci a práce Jaroslava Krejčího věnované obecné problematice revolucí (1992).

Charles Tilly

Charles Tilly (1929–2008), byl žákem Pitirima Sorokina [Znebejánek 1997: 109] a Barringtona Moora, studoval na Oxfordské a Harvardově univerzitě, kde také získal doktorát ze sociologie. Kromě své vojenské služby v Koreji se celý život mohl věnovat vlastní badatelské práci [Skovajsa 2008: 800]. Patřil k mimořádně plodným autorům (za svého života uveřejnil 51 knih a asi 600 článků). Během své kariéry obdržel mnoho čestných doktorátů a dalších ocenění a působil na řadě prestižních amerických univerzit. Ve své odborné dráze se zabýval především sociologií kolektivního jednání, sociálními hnutími, problematikou města, utvářením státu, kapitalizmu, revolucí a dalšími dlouhodobými sociálními procesy v Evropě především od 17. do 19. století. Hlavními zeměmi jeho zájmu byly Francie a Velká Británie. V češtině však vyšla dosud jen jediná jeho práce – *Politika kolektivního násilí* [2006]. Vedle pozoruhodně rozsáhlé vědecké produkce je také třeba obdivovat Tillyho organizátorskou činnost. Jak uvádí jeho žačka a významná historička Lynn Huntová, podařilo se mu založit Centrum pro výzkum sociálních organizací na univerzitě v Michiganu. To se pak s velmi štědrým rozpočtem [Hunt 1984: 244] pustilo nejen do projektu kvantitativního výzkumu trendů francouzských sociálních dějin novověku, v němž Tilly hrál hlavní roli, ale i do celé řady dalších výzkumných programů.

Prací, která stála na samém počátku jeho vědecké slávy, je kniha *The Vendée: A Sociological Analysis of the Counter - revolution of 1793* [1964]. V tomto díle, obhájeném Tillym jako doktorská disertace, se autor zabývá povstáním v západofrancouzské přímořské oblasti v roce 1793, které bylo

zoufalou a od počátku k porážce odsouzenou revoltou širokých venkovských vrstev proti městské revoluci. Potlačení této vzpoury revoluční armádou si následně vyžádalo více obětí, než revoluční násilí v Paříži a ostatních regionech Francie. Revoluční vojska zde užívala taktiku spálené země a počty obětí na straně civilního obyvatelstva jsou tak vysoké, že mnozí z historiků hovoří o první moderní genocidě. Potlačení vzpoury bylo pochopitelně využíváno royalistickou propagandou jako příklad revolučního barbarství. Vzpoura ve Vendée byla ovšem mnohými historiky přehlížena, neboť nezapadala do schématu francouzské revoluce jako sociálního konfliktu utlačovaných a utlačitelů, kde na straně monarchie stála jen aristokracie a vysoká šlechta, zatímco „lid“ stál na straně revoluce. Tato vzpoura naopak dokazovala, že se francouzská monarchie a katolická církev těšily v očích širokých vrstev značné podpoře (méně již aristokracie).

Tilly chce podobně jako E. P. Thompson rehabilitovat dav a jeho jednání v historii, když ukazuje, že z našeho pohledu iracionální povstání může mít naopak z pohledu aktérů hlubokou vnitřní racionalitu. Hlavním problémem knihy je otázka, proč vypuklo povstání právě zde. Čím se Vendée lišilo od zbytku Francie? Za metodu své práce si Tilly zvolil komparaci dvou regionů v západní Francii: Mauges, jež náleželo do jádra vzpoury a Val-Saumurois, které i přes blízkost rebelujícímu území nevykazovalo žádné známky neklidu. V případě Mauges se jednalo o chudší region se zemědělskou a textilní výrobou, Val-Saumurois bylo naopak bohatým regionem s rozvinutým obilnářstvím a pěstováním vína.

Tilly zjistil že Mauges bylo v předcházejícím století více ovlivněno urbanizací a rozvíjela se zde textilní výroba, což vedlo k růstu napětí mezi městem a venkovem [Smith 1991: 79]. Osídlení ve Val-Saumurois bylo méně rozptýlené, oblast měla větší kontakty se zbytkem Francie, lidé zde byli bohatší, náboženský život byl vlažnější a sociální postavení ovlivňoval spíše majetek než zděděný status. Vzpouru ve Vendée tak Tilly interpretuje jako reakci na procesy modernizace, která restrukturalizovala od světa izolovaný agrární region, obývaný hodnotově konzervativní populací.

Knih *The Contentious French* [1986] je dalším významným Tillyho dílem. Jedná se o analýzu vývoje pěti francouzských regionů (Burgundsko, Languedoc, Anjou, Flander a Paříže) od roku 1650 do dneška, a to z hlediska kolektivního politického jednání. Zatímco v 17. století nacházíme ve zkoumaných oblastech kolektivní akce zaměřené na vyhánění výběřčích daní nebo zlostouzení narušitelů veřejné morálky, na konci 18. století začínají kolektivní akce nabírat podobu deputací, veřejných shromáždění a lidových soudů. Během 19. století se pak v důsledku vzniku průmyslového proletariátu objevují stávky, organizované stávkokazectví, demonstrace a násilné útoky, které ve dvacátém století následují kampaně, happeningy atd. Na základě sledování politických konfliktů rozlišuje Tilly mezi „parochiálně-patronizovaným“ a „nacionálně- autonomním“ vzorcem jednání. První klade do let 1650 – 1850, druhý od roku 1850 do dneška [Spohn 2005: 203]. Zde se samozřejmě nabízí srovnání s Norbertem Eliasem a jeho *Procesem civilizace*, neboť i Tillyho kolektivní jednání je stále méně násilné, jednající aktéři v jeho rámci tlumí své emoce a jsou stále organizovanější.

Na tuto práci navazuje kniha *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834* [1995], která opět ukazuje, jak se ve sledovaném období kolektivní akce stávaly méně násilnými a získávaly na legálnosti a jak zároveň narůstal jejich počet. Také v této práci autor popisuje mizení praktik typu vyrabování budov, společných krádeží obilí, lynčování a veřejného ponižování, jež byly nahrazeny praktikami jako průvod, sběr podpisů na petici a veřejná shromáždění. Tilly si zde zvolil za předmět svého výzkumu jihovýchodní regiony v Anglii, konkrétně Middlesex, Surrey, Kent a Sussex (z tohoto důvodu je třeba považovat název jeho knihy za nepřesný), a analyzuje více než 8 000 střetnutí zaznamenaných dobovými prameny. Knihu lze číst i jako zastřenou polemiku s prací Jürgena Habermase *Strukturální přeměna veřejnosti*, podle níž se občanská společnost rodila v měšťanských salónech, zatímco Tilly ukazuje, že vznikala na náměstích a ulicích.

Již ve své starší práci *From Mobilization to Revolution* [1978] rozlišuje Tilly tři typy kolektivního jednání v evropském novověku: *kompetitivní*,

reaktivní a proaktivní. Kompetitivní jednání je nejstarší a bylo zaměřeno proti konkurující skupině obyvatel, které chtělo zbavit života, majetku nebo cti. *Reaktivní* jednání nastává, když má být jedna skupina jinou zbavena svých zdrojů, např. majetku, práv nebo cti. Typickým příkladem takové reakce může být české povstání Chodů. Na počátku utváření reaktivního jednání obvykle bývá formování moderního byrokratického státu, jehož představitelé se snaží disciplinovat obyvatelstvo. Konečně *proaktivní* jednání znamená, že určitá skupina vyjadřuje nárok na zdroje, které dosud nemůže užívat (např. hnutí za občanská práva). Tilly v této souvislosti hovoří o historické tendenci přesunu jednání od kompetitivního, typického pro předprůmyslové společnosti, přes reaktivní v 19. století až k proaktivnímu jednání století dvacátého [Smith 1991: 80].

Ve své knize *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1992* [1990] si Tilly klade otázku, jak došlo k formování moderních států a ekonomiky v Evropě od doby raného středověku. Zatímco dva další přední autoři píšící ve stejné době práce na podobné téma (P. Anderson a I. Wallerstein) zdůrazňovali úlohu obchodního kapitálu, Tilly obrátil zájem na utváření vojenské moci, a jeho přístup se tak poněkud podobá M. Mannovi. Podle Tillyho názoru se ve feudální Evropě od počátku prosazovaly dvě tendence: buď se jednalo o území s převažující akumulací a koncentrací kapitálu, nebo kumulací a koncentrací násilného donucování. První typ se prosadil v městských republikách a vedl k *fragmentarizované suverenitě* např. v podobě městských států Itálie či Flander. Druhý typ uspěl tam, kde města nehrála velkou roli, např. v Rusku. Vedle toho se ovšem prosazuje ještě typ, který Tilly nazývá *kapitalizované donucování*. K němu došlo tam, kde byly síly kapitálu i státu vyvážené, jako např. v Británii nebo částečně ve Francii. Právě v tomto kontextu lze pozorovat vznik moderního, efektivního státu. V tomto bodě se Tillyho argumentace podobá myšlenkám Perryho Andersona [1974]. Tento autor, vycházející z marxistického pojetí společenských formací, hovoří o třech typech paralelně existujících v pozdní antice a raném feudalizmu: *otrokářské, primitivně občinové (primitive communal) a nomádské formaci,*

jejichž syntézou je feudální způsob produkce, který se ovšem na různých územích prosadil v různých formách, vzhledem k poměrnému významu předchozích tří produkčních způsobů. Zatímco se tam, kde existovala silná tradice otrokářského státu (Itálie), prosadila feudální rozdrobenost městských obcí, tak v oblastech, ve kterých převažoval germánský primitivně občinový systém, převážila feudální rozdrobenost německého středověkého státu, a konečně tam, kde oba systémy byly vyvážené, nabyla vrchu efektivní středověká centralizace (Anglie, Francie). V Rusku a ve východní Evropě, kde se prolínala občinová a nomádská formace, pak došlo k vytvoření despotického absolutizmu. Na rozdíl od Tillyho je Anderson tímto způsobem schopen vysvětlit německou feudální rozdrobenost, k níž došlo i přesto, že zde kupecký kapitál nehrál nijak velkou roli. Tam, kde se kombinoval občinový způsob s nomádským, se nevytváří fungující feudalizmus, ale centralizované státy (Rusko) [Smith 1991: 92]. Zatímco Brit Anderson věnuje velkou pozornost rovněž střední a východní Evropě (Německo, Rusko), pro Američana Tillyho je Evropa v zásadě redukována na Anglii, Francii a Itálii.

Tilly se zmiňuje o čtyřech fázích způsobu vlády evropských států: *patrimonialismu* (do roku 1500), *zprostředkování* (1400 – 1700), *nacionalizaci* (1700 – 1850) a *specializaci* (od roku 1850). Patrimonialismus znamenal vymáhání práce nebo naturálií od poddaných, vojenská služba byla v takovém případě výrazem povinnosti vůči panovníkovi, byla ale také odměňována postoupením panovníkových území. V éře zprostředkování se vládci obraceli na najaté žoldnéře za stanovený plat, vypůjčovali si peníze v soukromých bankách a poddaní začínali platit peněžní daně. Během fáze nacionalizace začínají vládci sami vytvářet státní armádu a systém daní. Specializace znamená vytváření státní armády, námořnictva, policie a správního aparátu [Smith 1991: 84].

Tilly předložil podobně jako Skocpolová vlastní teorii revolucí, resp. kolektivního násilného jednání, nazývanou v již zmíněné práci *From Mobilization to Revolution* [1978] též teorií mobilizace zdrojů. Podle tohoto pojetí je kolektivní jednání výsledkem kombinace čtyř faktorů:

Za první jde o rozsah existence společných *zájmů* v určité skupině obyvatel, např. těch, kteří mají podobné ekonomické postavení a podobný zájem na jeho změně. Za druhé se jedná o *organizaci*, odpovídající na otázku, zda existuje společná identita lidí určité skupiny a nějaká organizační struktura. Za třetí lze mluvit o *mobilizaci*, tedy o situaci, kdy členové skupiny ovládají důležité zdroje, které jim umožní prosadit vlastní zájmy. Čtvrtý faktor své teorie nazývá Tilly *příležitostí*. Ta sama obsahuje tři podkategorie:

Pojem *moc* se vztahuje ke skutečnosti, jestli tato skupina má v případě interakce s jinou skupinou šanci prosadit své zájmy (např. sociální hnutí ve vztahu k vládě). Pojem *represe/ podpora* znamená náklady, které musí skupina vstupující do konfliktu předpokládat (represe znamená, že jsou vysoké, zatímco podpora znamená nízké náklady). Konečně *příležitost/ hrozba* vysvětluje možnost, zda se skupině nabízí nějaká příležitost, nebo ji naopak něco aktuálně ohrožuje [Sanderson 2005: 69]. Tím se rozumí, jestli skupina např. objeví plány na provedení vojenského převratu vládou, což je možno využít k mobilizaci, nebo naopak zjistí oslabení vlády vnitřními rozpory. Hrozba je vlastně taktéž příležitostí, neboť umožní mobilizaci veřejnosti.

Podle Tillyho je nutné chápat tyto faktory i v časové souslednosti. Vše začíná společnými zájmy, vytvořením organizace a hromaděním zdrojů. Pak už se čeká na příležitost, kterou hnutí hledí využít. Revoluce se objevuje, když má výše zmíněná skupina ambice ovládnout politiku v rámci určitého státu, jehož vláda ztrácí legitimitu a zároveň není schopna opoziční skupinu potlačit. Ztráta legitimacy znamená, že buď vláda není schopna plnit své povinnosti (např. udržet ekonomiku v chodu), nebo stupňuje své požadavky na občany v nesnesitelné míře (zvyšuje daně, zakazuje shromáždění). Obvykle spolu oba faktory souvisejí: aby byla vláda schopna splnit své úkoly v nějaké složité situaci, musí přijímat mimořádná opatření. Obvykle se zde ještě projevuje skutečnost, že část vládnoucí vrstvy vyjádří ochotu uzavřít koalici s opoziční skupinou.

Problematické na Tillyho koncepci je, že revoluce redukuje na formy kolektivního jednání. Malému významu se tím pádem u něj těší role státu nebo

mezinárodních vztahů. Politice sice přikládá velkou roli, ale ta je pro něj zároveň opět jen jakousi hrou aktérů usilujících o mobilizaci zdrojů. Tillyho koncepci revoluce je tak možné zařadit do teorií racionální volby. Její největší slabinou zůstává, že nám zastírá často velmi náhodný až chaotický charakter a průběh mnoha revolučních bojů.

Velkým inspiračním zdrojem byl pro Tillyho Durkheim. Jak uvádí Huntová, jeho práce je polemikou s Durkheimovým konceptem anomie, neboť se snaží dokázat, že protestující davy jsou obvykle vedeny spíše těmi, kteří se v rámci vlastní skupiny těšili autoritě, než anomizovanými nekvalifikovanými dělníky, migranty a jinými živly z okraje společnosti [Hunt 1984: 249]. Tilly má s Durkheimem společnou základní otázku: „Jak strukturální diference (pro Tillyho urbanizace, industrializace, atd.) mění podstatu kolektivního jednání?“ [Hunt 1984: 250] Ačkoli sám sebe Tilly nazývá „rezolutně pro-marxistickým“, Huntová v něm příliš marxistu nevidí. Na rozdíl od Marxe ho totiž příliš nezajímá ekonomie, třídní vědomí a ideologie, a věnuje naopak značnou pozornost urbanizaci a utváření státu [Hunt 1984: 251 – 252]. Mnohem méně je Tilly ovlivněn Weberem.

Podle Huntové je Tilly velmi úspěšný, když vědomě píše buď pro historiky (jako v případě knihy *Vendée*) nebo pro sociology (*From Mobilization to Revolution*), ale již méně úspěšný je, pokud se pokouší psát pro obě skupiny najednou. V takovém případě se zaměřuje na spojnice mezi oběma disciplínami, takže sociolog se nedoče příliš mnoho o teoretických problémech a historik o analýze událostí minulosti [Hunt 1984: 266 – 268]. Huntové kritika sice pochází z roku 1984, kdy Tilly ještě nepublikoval řadu svých prací zmiňovaných v tomto článku, jsem ale přesvědčen, že tento problém v jeho případě nezmizel. Neplatí to však nakonec pro celou historickou sociologii?

Tillyho metoda se opírá o konstruování nejrůznějších typologií (obvykle typologie jednání, situací, strukturních podmínek) a poté jejich srovnání z hlediska dlouhodobého vývoje. Pokud Tilly provádí dlouhodobé srovnání, obvykle se pokouší o nějakou kvantifikaci a historické procesy analyzuje

pomocí vytváření dlouhých řad různých statistických údajů. To ovšem bývá často velmi problematické. Pokud např. srovnává různé regiony v Evropě v letech 1492 – 1991 z hlediska četnosti objevování se revolučních situací a vychází mu, že nejrevolučnější evropskou oblastí byl Balkán a Maďarsko a nejrevolučnějším evropským obdobím byla léta 1642 – 1691 [Tilly 1993: 346], co nám to říká o pochopení evropských dějin? Období 1642 – 1691 není považováno za revolučně významnější než 19. století, nazývané též stoletím evropských revolucí, nebo konec 18. století, navíc Balkán je v této době považován za periferii evropských dějin. Problém zkrátka tkví v Tillyho metodě. Při jakékoliv kvantifikaci totiž značně zjednodušíme rozdílnou významnost jednotlivých povstání a revolucí. Každá událost se nám pak v tabulce jeví jako číslo stejného významu. Ale co s událostmi, které se na stránky historie nedostaly? Historie se tak u Tillyho mění na střípky skutečností, které mají naplnit jeho typologické kategorie.²

Tillyho další slabinou je, že ve snaze vyhnout se psychologizování nevěnuje vůbec pozornost vědomí člověka nebo ideologii [Hunt 1984: 250]. K tomu opět nepochybně svádí ono kvantifikování historie. Podle Tillyho chce aktér mobilizovat zdroje a na základě strukturních podmínek k tomu volí různé typy kolektivního jednání. Tento přístup ale opomíjí už od 90. let minulého století v historiografii tak populární koncept mentality. Tilly stejně tak nechal zcela stranou velkou tradici marxistického myšlení, představovanou frankfurtskou školou zabývající se problematikou ideologie a ideologické manipulace člověka.

Michael Mann

Michael Mann (*1942) absolvoval Oxfordskou universitu, kde studoval dějiny společně s veřejnou a sociální správou. Pod vlivem šedesátých let

² Ve své knize *Stávký ve Francii* (1974) dokonce analyzoval 110 000 případů stávek (!) a sociální původ 11 000 pařížských účastníků červnového povstání 1848, takže ho někteří nazývají Henry Fordem historiografie, produkujícím v masovém množství kvantitativní analýzy. (Hunt, 1984: 255)

inklinuje celoživotně k levici. V počátcích své kariéry působil v Británii na několika univerzitách (mj. na London School of Economics) a jako začínající badatel se zabýval problematikou britského a kontinentálního dělnictva. Když začala vláda M. Thatcherové krátit rozpočty sociálních věd, opustil Mann podobně jako řada jeho levicových kolegů Velkou Británii a usídlil se v USA, kde se v roce 1987 stal profesorem sociologie na University of California v Los Angeles. V Los Angeles publikoval také svá hlavní díla: *The Sources of Social Power I.: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (publikováno 1986) a druhý svazek *The Sources of Social Power: Volume 2, The Rise of Classes and Nation States 1760-1914* [1993]. Analýze dvacátého století se věnují dvě dílčí práce: *Fascists* [2004] a *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* [2005]. Podle Spohna plánuje ještě další dva svazky *Sources of Social Power* ke globalizaci a sociální teorii [Spohn 2005: 213]. Tento Mannův projekt je považován za jeden v NSH z nejambicióznějších. Kromě toho vydal publicistickou práci *Incoherent Empire* [2003], kde se kriticky vyjadřuje k zahraniční politice Bushových USA a jejich „válce proti teroru“.

Ústřední kategorií Mannova zájmu je moc, resp. sociální moc. Problematika moci se obecně dostává do středu zájmu v sedmdesátých a osmdesátých letech také u dalších sociálních badatelů (nejen M. Foucaulta, ale též A. Tofflera a G. Deleuzeho). Michael Mann přitom přistupuje k moci z pozice historické sociologie a ve svém pohledu se opírá především o třídní analýzu (méně už o hospodářské dějiny nebo dějiny mezinárodních vztahů). Jeho ambicí je prozkoumat proměny moci v hlavních civilizacích v průběhu historie lidstva. Společnost je pro něj podle něj tvořena mocenskými sítěmi, přičemž sociální moc definuje jako „schopnost integrovat lidské populace a prostory do dominantních konfigurací“ [Smith 1991: 121]. Abychom porozuměli tomu, jak fungovala moc ve většině historických společností, zavádí Mann tzv. IEMP model. Tato čtyři písmena označují čtyři hlavní typy společenské moci existující napříč dějinami: ideologickou, ekonomickou, vojenskou (militaristickou) a politickou. Politickou a vojenskou moc lze

shrnout také pod pojem geopolitická moc [Smith 1991: 121]. Prozkoumat interakci mezi těmito čtyřmi druhy moci v lidských dějinách je hlavní Mannovou ambicí.

Koncepce ideologické moci vyplývá ze tří navzájem propojených argumentů sociologické tradice:

Protože víme, že nikdo nevnímá svět na základě čisté smyslové percepce, ale na základě významů, které našim vjemům přikládáme, první významnou složkou ideologické moci je „monopolizace tvorby významů“.

Druhou složkou je tvorba norem, tedy pravidel regulace lidského jednání.

Třetí složkou ideologické moci jsou esteticko-rituální praktiky. Tím má Mann na mysli např. písně, tance, rituály, obrazy apod. [Mann 1986: 22 – 23].

Pokud jde o ideologické organizace, existují ve dvou typech:

První typ je transcendentní, tedy přesahující existující instituce všech druhů moci. Příkladem takového typu je samozřejmě náboženství.

Druhý typ ideologie nazývá Mann imanentní morálkou, která posiluje soudržnost a moc již existujících sociálních skupin. Jejím příkladem jsou ideologie tříd a národa. Jestliže vedle sebe v historii existovaly dva prostředky ideologické moci, byly často v opozici. Například středověké náboženství hovořilo o rovnosti lidí před Bohem (transcendentem), zároveň se však vyznačovalo silnou stavovskou identitou (nepřekročitelné přehrady mezi feudály a širokými vrstvami) [Mann 1986: 519]. Tento rozpor nicméně nevedl ke krizím, ale naopak přispíval k dynamice evropské středověké civilizace.

Ekonomická moc se odvozuje z uspokojování životních potřeb pomocí sociální organizace získávání, přeměny, distribuce a konzumace přírodních zdrojů. Skupina, která se utváří kolem těchto úkolů, se nazývá třídou. Mann hovoří o čtyřech fázích rozvoje třídních vztahů a třídních bojů: *latentní, extenzivní, politické a symetrické*. Na příkladu starého Řecka i Mezopotámie ukazuje, že se třídní boje během rozvoje lidské civilizace projevují na jejím počátku velmi málo. V období raných centralizovaných říší, jako byla říše perská nebo asyrská, probíhají třídní boje extenzivně ve smyslu vědomého

útlaku širokých vrstev vládnoucí třídou po celém teritoriu říše, což pomáhalo udržovat státní moc. Z hlediska třídního vědomí existuje v těchto říších pouze jedna – vládnoucí třída. Třídní vědomí u širokých vrstev se dosud nevyvinulo, a proto není možné třídní strukturu těchto zemí nazvat symetrickou. Další fáze nastává až ve starém Řecku, třídní boje se nyní stávají jedním z důležitých faktorů v historii [Mann 1986: 528]. Mann se ovšem domnívá, že třídy nejsou motorem dějin, jak tvrdil Marx, a ekonomická moc není hlavní silou historie. Dost často byla totiž ekonomická moc pozměňována dalšími typy moci [Mann 1986: 520]. Diskuse o ekonomické moci se přitom obvykle odehrávají na základě dvou tradic:

Jedna klade důraz na organizaci výroby (marxistická) a druhá na organizaci směny (polanyiiovská). Mann zdůrazňuje, že jedna forma moci nemůže být bez druhé, a je proto nutné hledat způsob, jak se navzájem ovlivňují. Ekonomickou organizaci nazývá *okruhy praxe*, přičemž pojem „praxe“ si vypůjčuje od Karla Marxe, který jeho pomocí dokládá, že ekonomická aktivita obsahuje praktickou každodenní práci lidí, ať už se jedná o výrobu, distribuci, směnu nebo konzumaci [Mann 1986: 24 – 25].

Vojenská moc vyplývá z nutnosti organizace obrany proti nájezdníkům a souvisí s její využitelností pro válečné útoky. Zkoumání vojenské moci zmizelo ze sociologie v poválečné době, kdy sama válka byla delegitimizována a převládalo vědomí, že vede k oboustranným ztrátám, a je tedy iracionální. Po většinu historie hrála ovšem válka podstatnou roli. Každá vojenská organizace je samozřejmě donucující, takže vojenskou mocí nerozumí Mann pouze armády, ale také všechnu práci z donucení, např. budování hradeb otroky, otrockou práci při výstavbě cest a veřejných budov [Mann 1986: 26]. Mann hovoří o dvou prostorových okruzích dosahu vojenské moci ve starých civilizacích:

První je okruh bezprostřední kontroly, tedy místo, kam jde poslat armádu z centra, aniž by bylo třeba organizovat nákladné tažení (tento okruh čítá zhruba 90 kilometrů, tj. tři dny pěšího pochodu od hlavního města, během nichž si může voják nést vlastní zásobu jídla).

Druhý okruh je pak oblastí respektu z vojenské moci a zahrnuje i formálně nezávislé státy, které jsou ale pod vlivem blízkosti vojenské moci ochotné platit tributy nebo posílat na mocný sousední dvůr své děti „k výchově“, ve skutečnosti však jako rukojmí [Mann 1986: 26].

Politická moc vyplývá z výhod centralizovaného, institucionalizovaného a teritorializovaného sociálního života, protože vyžaduje hranice, zatímco předchozí typy moci je mohou překračovat. Mezi politickou mocí a ideologickou mocí existuje jakási negativní korelace. Státy se bojí ideologií jako neurčitých „neviditelných společení“, která si mohou ideologická hnutí utvořit bez vědomí státu a mimo jeho struktury [Mann 1986: 522]. Také politická organizace je dvojitá, přičemž je třeba rozlišovat mezi domácími státy zaměřenými na ovládnutí domácího obyvatelstva či zajišťování hranic a mezinárodními svazky. V případě států ještě Mann rozlišuje mezi despotickými a infrastrukturálními. Státy despotické připomínají Weberovo charismatické panství a vyznačují se rychlým vznikem a malou stabilitou. Někdy mohou dosahovat obrovské rozlohy (např. mongolská říše). Státy infrastrukturální připomínají byrokratické panství, vznikají obtížněji, ale vykazují větší stabilitu. Do kategorie mezinárodních svazků Mann zařazuje aliance států a spojenecké smlouvy. Zde rozlišuje dva geopolitické typy: hegemonické impérium (*empire of domination*) ovládající okolní státy, nebo civilizace mnoha mocenských aktérů (*multi-power-actor-civilization*).

Hegemonické impérium používá v první řadě vojenskou a teprve na druhém místě politickou moc. Někdy ovšem stačí jen pověst o „ohromné moci“ hegemonického impéria, která mu zajišťuje nadvládu nad ostatními státy a stálou územní expanzi. Hegemonické impérium se dále postupně může změnit v *teritoriální impérium*. Zatímco hegemonické impérium není příliš velké svým rozsahem a spíše ovládá ostatní formálně nezávislé státy, teritoriální impérium začleňuje všechna nová území do svého celku a podřizuje je jednotné správní, vojenské a ekonomické politice. Příkladem takového typu je samozřejmě Římská říše.

Civilizace mnoha mocenských aktérů se vyznačuje existencí více států, mezi nimiž jsou mocenské poměry vyvážené, hlavními druhy moci jsou zde ekonomická a ideologická. V rámci civilizace mnoha aktérů existují státy, které jsou rozvinutější a dokážou se díky tomu mocensky prosadit proti zaostalejším státům (příkladem je nadvláda Athén ve starém Řecku). Naopak používání vojenské moci by mohlo být považováno za pošlapání společných kulturních či náboženských kořenů a vyskytuje se proto v menší míře. Používání ideologické moci znamená, že jednota této civilizace je udržována pomocí jednotného náboženství nebo ideologie. Příkladem je středověká Evropa (křesťanství), muslimský svět (islám) nebo moderní západní svět (demokracie, lidská práva).

Oba typy států mohou existovat na různých místech ve stejném čase, ale zároveň lze vysledovat tendenci, že v určitém období jeden typ převažuje. Mann si zde klade otázku, pomocí jakých mechanismů dochází ke střídání cyklů. Domnívá se, že hegemonská impéria vykazují stálý trend k decentralizaci (státní moc přechází do rukou občanské společnosti), zatímco civilizace mnoha mocenských aktérů se naopak postupně centralizují. V tomto případě hrají hlavní roli velitelé armád z okrajových částí, kteří získají moc svou schopností zachránit *civilizaci mnoha mocenských aktérů* před vnější hrozbou, ale pak ji sami přemění na hegemonské impérium.

Kromě cyklického charakteru vývoje sociální moci hovoří Mann o stálém posunu centra kolektivní moci (*leading edge*) severozápadním směrem: od Mezopotámie a Egypta přes Řecko a Fénicii k Římu a odtud do středověké západní Evropy, Anglie a do USA, v blízké budoucnosti snad do Japonska nebo Číny.

Mann chce především analyzovat tři druhy procesů:

Jak se vyvíjejí v historii tyto čtyři druhy moci?

Jak se objevují náhlé nárůsty moci?

A jaké jsou zákonitosti vývoje evropské civilizace, která je nejvýznamnějším mocenským celkem? [Smith 1991: 121].

Mann uvádí, že původně chtěl svou práci vyvrátit Marxe a uznat Weberovy argumenty, ale ačkoli se od tohoto záměru podle svých slov později

vzdaluje, na řadě míst knihy je tato tendence stále patrná [Wickham 1988: 63]. Jeho obhajoba Webera není náhodná, kategorie moci (autorita) se do sociologie dostává díky tomuto sociologickému klasikovi.³

Ve druhém dílu svých *Sources of social power* s podtitulem *The Rise of Classes and Nation-states, 1760 – 1914* se Mann zabývá problematikou revolucí a vznikem moderního světa, což ho tematicky přibližuje k Charlesi Tillymu a Thedě Skocpolové, ačkoli jeho práce na toto téma nezbudila tak velký ohlas jako první díl zabývající se starověkem a středověkem.

Své základní teze nutné pro pochopení vývoje sociální moci v tomto období shrnuje následujícími slovy:

„Během 18. století převážily v ovlivňování západní sociální struktury dva zdroje sociální moci: ekonomická a vojenská. Okolo roku 1800 transformovala Západ ‚vojenská revoluce‘ a vzestup kapitalizmu, přičemž první poskytla především ‚autoritativní‘ moc a druhá ‚difúzní‘ moc. Protože byly těsně propleteny, ani jedné není možno připsat jedinečnou a základní primárnost.

Nicméně během 19. století, v okamžiku kdy byla vojenská moc začleněna do moderního státu a kapitalismus stále pokračoval v převratných proměnách hospodářství, začaly převládat ekonomické a politické zdroje sociální moci. Kapitalismus se svými třídami, státy a národy se stal rozhodujícím mocenským faktorem moderní doby – zatímco ekonomické zdroje sociální moci se stále vyznačovaly dvojznačností a difuzností, politické zdroje většinou představovaly autoritativní řešení této dvojznačnosti. A opět – protože byly ekonomické i politické zdroje propleteny, žádný z nich se nevyznačoval jedinečnou a základní primárností.

³ Ve vztahu k sociální moci rozlišuje Mann ještě několik dalších pojmů: moc může být distributivní (tj. někoho nad někým), kolektivní (tj. jako vzájemně výhodný vztah), nebo kombinací obojího (dva kooperují a mají moc nad třetím). Moc může být také extenzivní nebo intenzivní. Tj. buď minimální ale nad velkým počtem lidí, nebo velmi silná, ale nad malou populací. A konečně moc může být buď autoritativní, nebo difúzní. Tj. buď vynucená příkazy, nebo akceptovaná dobrovolně (Smith, 1991: 122).

Ideologické a mocenské vztahy se vyznačovaly v tomto období menším a upadajícím významem. Středověká Evropa byla rozhodujícím způsobem utvářena křesťanstvím, v roce 1760 ale církve stále pouze jen měnily prostředky své diskursivní komunikace. A žádné srovnatelné ideologické hnutí se neobjevilo během tohoto období ani později, ačkoli si církve udržovaly vliv a rozšiřování vzdělanosti mělo značný dopad. Nejdůležitější moderní ideologie se týkaly národů a tříd. (...) ideologická moc se v této době vyznačovala spíše imanentním než transcendentním charakterem, pomáhaje tím vzniku kolektivních aktérů vytvořených kapitalizmem, militarizmem a státem.“ [Mann 1993: 1993: 1-2]

K těmto základním vývojovým trendům ale Mann připojuje další trendy, které proměňovaly jednotlivé zdroje sociální moci:

1. Čtyři zdroje sociální moci podle něj nejsou jako kulečnickové koule, aby se jen střetávaly a měnily si navzájem své trajektorie, nýbrž jsou také propojeny a proměna jedné vede k proměně druhé.

2. Mann přiznává, že jeho tři předchozí generalizace nedokážou rozlišovat mezi dvěma typy moci podle Parsonse, tj. distributivní a kolektivní. Distributivní moc je hrou s nulovým součtem, zatímco kolektivní moc je kumulativní, tj. dva spolupracující při ovládnutí třetího vzájemnou kooperací zvyšují svou moc. V 18. a 19. století podle Manna rostla výrazně právě kolektivní moc Západu nad okolním světem. Tři základní složky kolektivní moci Západu se ve vzájemné interakci podporovaly, a narůstala tak jejich váha: šlo o nástup kapitalizmu, revoluci ve válčení a nástup moderního státu. Změny v distributivní moci byly komplexnější a méně zřetelné. Byla to především vzrůstající moc tříd a národů, která oslabovala předchozí typy moci představované „starými“ elitami.

3. Mann zdůrazňuje, že třídy a národy nepůsobí v této době protikladně, ale navzájem propojeně.

4. Třídy a národy byly překrývány a oslabovány dalšími kolektivními aktéry - sektory v zaměstnání, církvemi, lokálními organizacemi...

5. Vzájemná interakce všech v předchozích čtyřech bodech zmíněných aktérů a sil vedla k obrovské komplexitě a k produkci celé řady nahodilostí a nezamýšlených důsledků [Mann 1993: 2-3].

Za dvě velké revoluce raně moderní doby považuje Mann americkou a francouzskou. Revoluci v Anglii 17. století považuje na rozdíl od většiny marxistů za občanskou válku a ke zkoumání revolucí dvacátého století se zatím nedostal, neboť druhý díl *Sources of social power* končí rokem 1914.

Americké kolonie byly podle něj specifickým fenoménem, a proto je americká revoluce zvláštním případem nesrovnatelným s evropskými revolucemi: 1. z důvodu své velké vzdálenosti od Anglie musely kolonie fungovat jako autonomní celek již před revolucí, takže ta pouze legitimizovala již *de facto* existující stav; 2. ekonomika kolonií byla na rozdíl od Británie převážně zemědělská (nebylo zde tolik manufaktur, řemesel a měst) a zároveň více kapitalistická (nebyly zde zbytky feudalizmu); 3. v koloniích panoval na rozdíl od Evropy silný každodenní rasismus zaměřený proti indiánům a černochům, což posilovalo vazby uvnitř bílé populace; 4. bílou většinu také spojovalo sdílené protestantské náboženství a malé sociální rozdíly, protestantismus rovněž posiloval přímou demokracii v obcích a rozšiřoval gramotnost; 5. bílá populace byla svobodná, evropské poddanství neexistovalo. Ačkoli si museli někteří chudí Evropané odpracovat plavbu přes oceán několikaletou službou, po jejím skončení celkem snadno získávali vlastní hospodářství [Mann 1993: 137 – 140].

Spouštěcím mechanismem změn se stala Sedmiletá válka, ve které sice Velká Británie zvítězila, ale toto vítězství se z dlouhodobého hlediska stalo katastrofou [Mann 1993: 144]. Tím že, Francie přišla o své severoamerické kolonie, přestali britští kolonisté potřebovat vojenskou podporu mateřské země a začali pomýšlet na odtržení. Naopak poražená Francie se dostala hlouběji do fiskální krize (později ještě prohloubené vojenskou pomocí

americkým koloniím), na jejímž konci stála francouzská revoluce, britsko-francouzské války a kontinentální blokáda Británie.

Americká revoluce podle Manna nebyla plnohodnotnou revolucí, ale jen revolucí polovičatou, a to z následujících důvodů:

1. V jejím rámci probíhaly tři zásadní procesy: svržení britské vlády, ustavení nového politického zřízení a zřízení nových vztahů mezi třídami. Tyto procesy však neprobíhaly současně a propojeně, ale v různých obdobích dominoval vždy jeden z nich a všechny se odehrávaly do značné míry nezávisle na sobě.

2. Zatímco byla vláda Britů zcela svržena, další dva procesy skončily kompromisem a byly institucionalizovány.

3. Zmíněné tři procesy měly převážně evoluční charakter a prosadily by se patrně i bez revoluce.

4. Vůdci americké revoluce patřili až do jejího konce mezi nejbohatší část obyvatel kolonií tj. k moci se nedostala žádná jakobínská radikální frakce [Mann 1993: 149-150].

K těmto čtyřem stabilizujícím trendům patří nicméně i čtyři komplementární tendence, které stále hrozily učinit z americké polovičaté revoluce revoluci skutečnou:

1. Válka za nezávislost byla vedena se skutečně revoluční brutalitou, nevyjímaje konfiskace majetků amerických příznivců britské koruny.

2. Američtí bojovníci za nezávislost používali ve svém diskursu pojem „lid“ v pozitivním smyslu a proti němu stavěli pojmy jako „despotismus“, „otroctví“, „privilegia“, „korupci“, „spiknutí“ atd.

3. Logika boje proti Britům dělala z amerických bojovníků za nezávislost skutečné revolucionáře a měnila pojetí politické legitimacy.

4. V rámci americké armády se utvořilo křídlo radikálů usilující o skutečnou demokracii v politice i hospodářství. Tento posun doleva byl podle Manna nicméně v pozdějších fázích války potlačen zvyšováním centralizace a disciplíny [Mann 1993: 150 – 152]. Zde bych rád doplnil ještě jednu skutečnost, kterou Mann příliš nezdůrazňuje: americká revoluce byla

především občanskou válkou v otevřené krajině, kde operovaly jednotlivé armády nebo partyzánské oddíly, zatímco francouzská revoluce byla městským bojem, v němž se na barikádách střetávaly vojenské oddíly s ozbrojeným civilním obyvatelstvem. Právě městští revolucionáři představovali ve francouzské revoluci významný faktor posilující radikální levici, naopak v americké revoluci bylo levicové křídlo v armádě snadněji pacifikováno vojenskými rozkazy.

Ani pozdější politické boje po skončení revoluční války nemohly v americkém kontextu vést k francouzskému revolučnímu scénáři. Nepřítomnost aristokratů i chudiny měla za následek, že se jako dvě hlavní strany nevytvořily pravici a levici, ale Mannovými slovy strany obchodnických kosmopolitů a zemědělských lokalistů. První skupinu tvořili městští obchodníci, těmi druhými byli farmáři, řemeslníci a malí obchodníci se přitom nacházeli někde mezi nimi. Třídní boj byl oslaben spory mezi zastánci větší centralizace a větší decentralizace. Velmi široce pojaté volební právo pro muže v rozsahu v Evropě tehdy nikde neexistujícím vzbuzovalo iluzi podílu širokých vrstev na politickém rozhodování, což opět oslabovalo intenzitu třídního boje [Mann 1993: 159-161]. Z USA se tak stala země mimořádně stabilní a rezistentní vůči revolučním zvrátům.

Americká revoluce se podle Manna vyznačovala absencí ideologické moci a obecně posunem od moci vojensko-ekonomické k převaze moci ekonomicko-politické. Vojenská moc se na rozdíl od Evropy v USA v 19. století příliš neprosazovala, neboť tato země nenarážela ve své imperiální expanzi na žádnou z evropských velmocí, ale na oslabené španělské impérium a jeho následníky, což ji nestálo mnoho válečného úsilí [Mann 1993: 161].

Mann se domnívá, že pokud by se revoluce neuskutečnila, pravděpodobně by americké kolonie v polovině 19. století zastínily své britské pány a je možné, že by to byla naopak Anglie, kdo by usiloval o uvolňování vazeb s vlastními americkými koloniemi. Ty by možná převzaly v britském impériu vedení a snad by takováto hegemonická síla nakonec zabránila propuknutí evropských konfliktů 19. století, které byl způsobeny mocenským

úpadkem Anglie a takto vzniklým mocenským vakuem. Zdá se, že svět s dominancí USA tak, jak ho známe po roce 1989, mohl vzniknout už v polovině 19. století [Mann 1993: 143].

Druhou revolucí, jíž se Mann zabývá, je revoluce francouzská. Své úvahy o ní začíná steskem nad skutečností, že v historickém psaní byly od konce 70. let „třídy“ nahrazeny „kódy“. Tím má na mysli lingvistický obrat v sociálních vědách, patrný v pracích takových historiků, jako jsou Francois Furet, Lynn Huntová nebo Mona Ozoufová. Na rozdíl od nich chce Mann stále zjistit „jak to vlastně bylo“, historie je pro něj skutečným procesem a nikoli lingvistickým konstruktem. Podle Manna je sice pravda, že francouzská revoluce nezačala jako třídní boj (s výjimkou odporu rolnictva), ale stala se třídním bojem ve stejné době, v jaké se změnila v boj národní. Národ a třída tak podle něj ve francouzské revoluci krácejí ruku v ruce. Společně se Skocpolovou i Tillym sdílí Mann názor, že hlavním spouštěčem revoluce byla fiskální krize Francie (nezapomínejme na to, že na válčení se z tehdejších státních rozpočtů dávala o hodně vyšší částka než dnes), na rozdíl od Skocpolové však zdůrazňuje vnitřní konflikty ve vládnoucí třídě – mezi dvorem a šlechtou. Kromě toho této autorce vytýká, že kvůli významu rolnictva nevidí význam buržoazie a maloburžoazie. Konečně se Skocpolovou nesouhlasí v jejím hodnocení Francie jako zaostalé země, naopak Francie byla naopak podle jeho názoru v roce 1789 stále hlavní velmocí a navíc jednou z nejrozvinutějších zemí světa [Mann 1993: 170]. Francouzská revoluce byla podle něj jedinou úspěšnou buržoazní revolucí, nesrovnatelnou s jakoukoli jinou (jak činí Skocpolová).

Podle Manna se nezakládá na pravdě ani teze některých vulgárních marxistů, že byla francouzská revoluce střetnutím buržoazie s feudály. Ačkoli Mann neupírá třídám jejich historickou roli, zdůrazňuje, že jejich vliv není možné ani přeceňovat a že se sociální konflikty stávaly třídními konflikty relativně zřídka [Mann 1993: 220]. Z třídního hlediska ve vztahu k revolucím 18. a 19. století hovoří Mann o šesti hlavních kolektivních aktérech: starém režimu, intelektuálech, maloburžoazii, dělnické třídě, střední třídě a rolnictvu. Přesto Mann nevidí třídy jako zcela homogenní celky a zmiňuje čtyři

strukturální faktory oslabující jejich soudržnost. Byla to existence: 1. různých ekonomických sektorů, 2. malých pracovních kolektivů, 3. řemesel, kvalifikovaných a nekvalifikovaných pracovníků apod., 4. národních segmentů v rámci tříd [Mann 1993: 28 – 29].

Mann se snaží dokázat, že buržoazie nebyla v této době z hlediska svého politického vědomí zdaleka konstituována, dále že uvnitř vrstvy feudálů se vyskytovaly též konflikty, a že naopak buržoazii s feudály spojoval odpor k širokým vrstvám [Mann 1993: 173]. Analýza profesního složení poslanců Národního shromáždění ukazuje, že vůdci revoluce nebyli představitelé podnikatelů, ale především zástupci inteligence, byť finančně dobře zajištěné [Mann 1993: 188]. Za vůdčí sílu revoluce považuje proto právě inteligenci, podporovanou do určité míry velkou a malou buržoazií. Tato inteligence přitom obvykle byla buď buržoazního původu, nebo patřila ke kritické části starého režimu. Po dalších pět let revoluce pak čelila tato elita nesmiřitelnému starému režimu zprava a radikální maloburžoazii zleva [Mann 1993: 207]. Starý režim se ovšem zároveň opíral o nedostatečnou sociální základnu, než aby mohl ve své kontrarevoluci uspět. Ač byla francouzská maloburžoazie daleko jednodušší a konstituovanější třídou než velkoburžoazie [Mann 1993: 220], její slabinou bylo, že ze čtyř charakteristických rysů třídního vědomí vykazovala jen silnou třídní *identitu* a *opozici* (tj. identifikovala svého nepřítele), ale projevovala slabou *politickou totalitu* (tedy akceptování prvních dvou rysů jako základní definice vlastního postavení ve společnosti i jako základního nástroje definování společnosti jako takové) a *alternativnost* (tj. nebyla schopna předložit přesvědčivou koncepci odlišného společenského uspořádání).

Jestliže na počátku francouzské revoluce sledovala svůj zájem jediná třída, a to sice rolnictvo, po roce 1792, kdy se revoluce posunuje doleva, rolnictvo jako revoluční síla mizí a staví se na stranu kontrarevoluce. Od roku 1790 se projevují jako klíčoví aktéři revoluce tři třídy: intelektuální elita, maloburžoazie a velkoburžoazie, přičemž zároveň s objevením těchto tříd se revoluce stává národním bojem, když intervenční armády vstupují do Francie a

revoluce se musí bránit. Revoluční armáda dosahovala velkých úspěchů nejenom kvůli entuziasmu prostých vojáků maloburžoazního původu, ale také díky důstojnickému sboru převzatému z minulých let, který uvítal systém povyšování na základě zásluh a nikoli urozenosti, jak to bylo běžné za starého režimu [Mann 1993: 204].

Na rozdíl od americké revoluce sehrála ve francouzské revoluci velkou roli ideologická moc. Starý režim ztratil vládu nad ideologií během 80. let 18. století, nicméně už v předchozím století docházelo k odklonu od církve a představitelé osvěcenství se začali vyslovovat ostře proti absolutizmu, třebaže proti samotné monarchii neprotestovali. Naopak starý režim dokázal na tyto myšlenkové změny reagovat pouze cenzurou a represemi. Tak se od starého režimu začala v letech před revolucí nakonec odklánět i řada představitelů církve a armády.

Zatímco v USA usilovaly konzervativní síly o centralizaci, aby tím podlomily moc jednotlivých států ovládaných radikály, ve Francii naopak usilovaly o decentralizaci, aby oslabily moc revoluční Paříže. Na rozdíl od USA se tím pádem ve Francii krátce po revoluci prosadila centralistická varianta, což znamenalo, že zde moderní nacionalismus získal na síle v míře dosud neznámé. Francie přestala být předrevolučním shlukem malých celků udržovaných pohromadě monarchií a církví a stala se občanskou společností podobně jako Anglie, ovšem daleko více propojenou s národním státem [Mann 1993: 208].

Moderní revoluce znamenaly především konstituování čtyř základních rysů moderního státu – kapitalizmu, militarizmu, politické reprezentace a národní otázky. Z těchto čtyř rysů Manna především zajímá proces utváření moderního nacionalizmu: hovoří o dvou „protonárodních“ fázích v Evropě, tj. náboženské od 16. do 17. století a obchodně-státní v 18. století. Třetí fáze definitivního vytvoření západoevropských národů pak spadá do první poloviny 19. století. V této době už v Evropě existovaly státy, které se překrývaly s národy (Anglie a Francie), státy menší než jejich národy (Německo) a rovněž státy, které své národy přesahovaly (Rakousko). Pouze první skupina se přitom

vyznačovala stabilitou, druhá a třetí skupina v sobě nesla značný konfliktní potenciál.

Ideologická moc se v moderních revolucích vyskytuje nejčastěji jako vedlejší síla podemílající moc starých režimů. Takto se projevovala v 18. století při prosazování obecného, moralizujícího vědění, rozšiřování diskursivní gramotnosti (tj. schopnosti diskutovat o politických otázkách) a v rámci srovnání sebe sama s ostatními národy a společnostmi [Mann 1993: 230-231]. Jen v zřídkakdy se ideologická síla projevila jako silnější než síly ostatní a stala se tak jakýmsi společenským předvojem. Příkladem může být francouzská revoluce nebo národní obrození malých národů. Pro českého čtenáře je zajímavé, že Mann v této souvislosti s uznáním cituje Miroslava Hrocha a jeho komparativní koncepci národních obrození. Vytýká mu ovšem, že si nevšímá politických a geopolitických příčin [Mann 1993: 237] a nevidí, jak francouzský revoluční militarismus posílil národní identity po celé Evropě. Jeho druhou výtkou je, že se Hrochova analýza národního obrození nezabývá nejrozvinutějšími částmi rakouské říše – severní Itálií a rakouským Nizozemím [Mann 1993: 245].

Závěrem ještě považuji za nutné připojit několik kritických poznámek k celému Mannovu dílu. Jeho čtyři druhy moci nám samozřejmě připomenou čtyři sociální systémy podle Talcotta Parsonse [Šubrt 2001: 56]: *ekonomický subsystem* tj. ekonomická moc, *politický subsystem* tj. politická moc, *výchovný, náboženský a rodinný subsystem* tj. ideologická moc. Pouze místo Parsonsova *právního subsystemu* hovoří Mann o vojenské moci. To je pochopitelné, neboť válka hrála v dějinách lidstva větší roli než právní systémy a tyto byly po většinu dějin pouhou odvozeninou předchozích typů moci. Pro pochopení Parsonse je třeba zdůraznit, že jeho typologie byla konstruována pro Spojené státy v padesátých letech 20. století a tehdejší konformní sociologie, jejímž byl představitelem, akceptovala ideologii kapitalistické demokracie o nezávislosti soudní moci. Přesto i tehdy mnozí kritizovali Parsonsovu představu právního subsystemu jako čehosi autonomního. Naopak v Mannově

pojetí je dle mého soudu problematické oddělení moci politické od moci vojenské, přestože obě dvě byly historicky vždy propojené, jak o tom svědčí známý Clausewitzův výrok, že válka je pokračování politiky jinými prostředky.

Možná by šlo také namítnout, proč Mann nehovoří o samostatné *kulturní moci*. Shrnutí náboženství, sekulární ideologické nauky a kulturu pod jedinou nálepkou *ideologické moci* samozřejmě znamená značné zjednodušení, třebaže Mann není jediný, kdo tak činí. Jiným příkladem tohoto postupu budiž Luis Althusser s koncepcí *ideologických státních aparátů*. Pojem kultura patří nicméně v sociologické tradici k těm nejdůležitějším a Mann jej dle mého soudu neprávem opomíjí. Jeho koncepce patrně tvoří vhodný model pro vysvětlení sociálních procesů starověku, avšak pokud ji aplikujeme na moderní svět (kde význam kultury ve smyslu umění a vkusu vzrůstá), budeme čelit různým obtížím. Přitom příkladů uplatnění toho, co nazývám v Mannově logice *kulturní moci*, tedy uměleckých děl vytvořených primárně nikoli kvůli finanční moci (za účelem zisku) nebo s ohledem na ideologickou moc (za účelem přesvědčit lidi o akceptaci daných politických poměrů), nýbrž se záměrem jejich estetického působení, je v moderní společnosti celá řada. Tato umělecká díla začala po svém vzniku ovlivňovat jednání lidí, tedy působit také jako sociální moc, a projevila se při vzniku různých subkultur nebo v okamžicích, kdy se kulturní hnutí stalo hnutím politickým (60. léta). Pohled na kulturu jako na autonomní pole v rámci celku sociálního života přitom sdílela celá řada sociálních vědců. Za všechny zmiňme Antonia Gramsciho s jeho pojmem „kulturní hegemonie“ nebo Pierra Bourdieua a jeho koncept „kulturního kapitálu“.

Práce Michaela Manna představují v oboru historické sociologie velmi ambiciózní projekt. Za obzvláště podnětné považuji Mannovy závěry týkající se starověku, naopak zřetelný eurocentrismus a přecenění významu státu ukazují na limity jeho přístupu. Dlouhotrvající odkládání vydání třetího svazku níže jmenované práce ukazuje, že Mann si je těchto limit vědom a že rychlý vývoj sociálních věd obecně vede k tomu, že na desítky let rozvržené badatelské projekty rychle zastarávají. Podobně jako Wallerstein dosud nevydal (a patrně

ani nevydá) čtvrtý díl *Moderního světového systému*, nedivil bych se, pokud by také Mann tiše opustil myšlenku na vydání třetího svazku svých *Zdrojů sociální moci*.

Theda Skocpol

Theda Skocpol (*1947) je americká politoložka a socioložka a podobně jako Tilly žačka Barringtona Moorea (1917–2005). Na základě své disertace obhájené na Harvardově Univerzitě publikovala roku 1979 své nejznámější dílo *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Kniha získala cenu Ch. W. Millse, cenu Americké sociologické asociace a byla přeložena do šesti jazyků [Sanderson 2005: 193]. Sociolog Randall Collins ji dokonce označil za nejlepší knihu o revolucích, jaká kdy byla napsána [Sanderson 2005: 77]. Známou se stal také spor Skocpolové s Harvardově univerzitou, která ji počátkem osmdesátých let odmítla jako ženu zaměstnat. V letech 2002–2003 byla prezidentkou Americké asociace pro politické vědy, v letech 2005–2007 děkankou Harvardovy Graduate School of Arts and Sciences. Od počátku 90. let se ve svém bádání zaměřila na Spojené státy a historii jejich systému sociálního státu a publikovala na toto téma knihu *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States* [1992]. Její nedávná publikace *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life* [2003] usiluje o nalezení odpovědi na otázku, proč v USA existuje v posledních desetiletích úpadek zájmu o veřejnou angažovanost. Kniha je polemikou se známějším dílem Roberta Putnama *Bowling alone* [2000]. Pro obor historická sociologie stojí za zmínku knižní sborník *Vision and Method in Historical Sociology* [1984], jehož byla Skocpolová editorkou. V následujícím textu se budeme věnovat jejímu nejznámějšímu dílu, které také zapadá do Mannovsko-Tillyovských diskusí z osmdesátých let.

Skocpolová vychází ve svém pojetí revolucí z díla Barringtona Moora *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* [1966]. Moore se v něm zabývá novověkými revolucemi v Anglii, Francii, USA, Číně, Japonsku a Indii a tvrdí, že moderní politické systémy se utvářely v interakci rolníků a aristokracie [Smith 2006: 203]. Výsledkem mocenských konfigurací mezi aristokracií, měšťanstvem a rolníky bylo buď vytvoření demokracie, fašismu nebo komunismu. Tato Moorova práce byla kritizována ze čtyř důvodů: za prvé se nevěnoval mezinárodní interakci a jejímu vlivu na vznik revolucí, podle jeho pojetí byly totiž revoluce výlučně výsledkem vnitřních střetů. Za druhé si příliš nevěnoval kapitalismu resp. ekonomie a za třetí je jeho označení systému Velké Británie a USA za demokracii od 19. do 20. stol. nadměrně zjednodušující. Konečně za čtvrté si podle svých kritiků idealizoval i vnitřní strukturu anglické společnosti v 19. století [Smith 1991: 60 – 61].

Skocpolová od Moora přebírá pohled na stát jako nezávisle jednajícím celem (tedy nikoli jako výsledek třídních vztahů, jak tvrdí marxisté) a s Moorem souhlasí také v tom, že revoluce jsou výsledkem strukturálních rozporů uvnitř agrárních společností. Dále si všímá konfliktu státu a vlastníků půdy o kontrolu nad zemědělským obyvatelstvem, zajímá se o povstání rolnictva a věnuje pozornost solidaritě mezi rolnictvem, která stojí na počátku jeho ochoty zahajovat povstání. Na druhou stranu ale doplňuje Moorovu analýzu problematikou mezinárodních vztahů. Zatímco Moore se domnívá, že velké množství revolucí s různým průběhem vede ke třem druhům výsledků (demokracie, fašismus, komunismus), Skocpolová argumentuje tím, že podobný typ společensko-politické transformace vede k různým výsledkům. Konečně Skocpolová na rozdíl od Moora nepřistupuje k problematice revolucí hodnotově [Smith 1991: 73].

Zatímco Moore se věnoval šesti zemím, Skocpolová se snaží nacházet podobnosti pouze mezi francouzskou, ruskou a čínskou revolucí. Proč se rozhodla srovnávat právě tyto tři revoluce? Podle jejího názoru se na rozdíl od ostatních revolucí jedná o střetnutí v historicky významných zemích, zatímco

ostatní revoluce 19. a 20. století se odehrávají v zaostalých a závislých státech ve třetím světě [Skocpol 1979: 288]. Anglickou revoluci nezařadila do své práce z toho důvodu, že se nejednalo o skutečnou sociální, ale pouze politickou revoluci⁴, což je podle Skocpolové způsobeno skutečností, že v ní nehrála žádnou roli rolnická povstání.

Jaké zákonitosti výskytu revolucí Skocpolová odhalila? K revolucím dochází především v zaostalejších zemích, na druhou stranu se revoluční situace objevují v relativně bohatých a politicky ambiciózních zemích, které nebyly kolonizovány. Ve všech třech zkoumaných případech se stát dělil s aristokraty o zisky z vykořisťování rolníků a v každém případě musel čelit rozvinutějším rivalům ze zahraničí. Všechny tři země prošly krátce před revolucí sérií vojenských porážek a státní aparáty starých režimů byly ochromené, navíc musely čelit vzpourám nižších tříd, obzvláště rolnictva. Ve všech třech případech šlo o státy s převažujícím zemědělským charakterem, absolutistickou či poloabsolutistickou vládou a vládnoucí vrstvou pozemkových vlastníků. Všechny tři zahrnuté země se pak rovněž vyznačovaly zaostalostí agrární ekonomiky a neschopností přechodu ke kapitalistickému zemědělství [Skocpol 1979: 155].

Z hlediska podmínek pro vznik revoluce vidí Skocpolová spíše podobnosti mezi Čínou a Francií, kde dokázala místní třída vlastníků půdy spojená s obchodníky efektivně bránit všem pokusům o reformy organizované centrální vládou. Jejich úsilí bylo natolik úspěšné, že tuto centrální vládu výrazně oslabilo, a když se k tomu přidala ještě porážka na mezinárodním poli (v Číně japonská agrese, ve Francii účast v Sedmileté válce), nastává revoluční situace. Ve srovnání s tím byl centralizovaný stát v Rusku velmi efektivní v prosazování svých požadavků. Zde byla hlavním spouštěčem revoluce porážka v první světové válce, daleko výraznější svým rozsahem než porážky Francie nebo Číny. Naopak Francie a Rusko si byly podobnější z hlediska svých zemědělských struktur. Venkovské obyvatelstvo zde mělo značnou autonomii vůči státu, a když se stát rozpadl, byli vůči němu vlastníci půdy téměř

⁴ Skocpolová rozlišuje mezi sociální a politickou revolucí. Politická revoluce znamená pouze revoluční změnu vlády, sociální revoluce znamená navíc i celou transformaci společnosti.

bezbranní. Naproti tomu v Číně měli vlastníci půdy velkou moc nad vesničany a díky tomu zde rolnická povstání nehrála tak velkou roli [Smith 1991: 71]. Všechny tři země se nacházely těsně před vypuknutím revolucí v situaci, kdy byla liberální stabilizace, tj. mocenský kompromis a cesta umírněných reforem již nemožná, vládnoucí třídy byly oslabené a byly zde široké vrstvy ochotné účastnit se politických bojů. Pro revoluce ve všech třech zemích je zároveň typická politicko-vojenská mobilizace širokých vrstev proti domácím kontrarevolucionářům a zahraničním útočníkům. Nové, revolucí ustavené režimy jsou si podobné v tom, že stát je větší a centralizovanější než v minulosti, byrokratičtější a zapojující a více zapojuje široké vrstvy než starý režim. Ve všech případech jsou zrušena privilegia venkovské aristokracie.

Vedle jistých podobností byly mezi francouzskou, ruskou a čínskou revolucí i velké rozdíly: zatímco třeba ve Francii se prosazuje liberální fáze revoluce, v Rusku je o hodně slabší a v Číně neexistuje vůbec. Ve Francii je vítězi převzata struktura královské armády, v Rusku však byla carská armáda nahrazena Rudou armádou a také v Číně nahrazuje Rudá armáda bývalá vojska jednotlivých území, vedených místními vládci. Ve Francii rolníci uspěli ve zrušení privilegií pozemkové aristokracie, ale již ne v přerozdělení půdy, zatímco rolníci v Rusku vyhnali aristokracii a zároveň dosáhli přerozdělení půdy. Čínské rolnictvo bylo příliš slabé na to, aby mohlo samo revoltovat, a statkáři zde zůstávají významnou vrstvou. Z hlediska stupně modernizace dosažené za předchozího režimu na tom bylo bez pochyby nejlépe Rusko, zatímco úroveň Francie a Číny si byla relativně podobná. Pouze v Rusku existoval sice nepočtený, nicméně ve velkých městech strategicky výhodně umístěný proletariát. Zatímco Francie byla sice v době před revolucí angažována v mezinárodně politických bojích, její porážka v sedmileté válce (1756 – 1763) nebyla nijak výrazná a navíc byl mezi ní a vypuknutím revoluce odstup pětadvaceti let. Naopak v Rusku stála na počátku revoluce výrazná vojenská porážka, podobně byla v defenzivě i Čína. Zatímco v případě francouzské revoluce dosud nebylo možné, aby stát podpořil industrializaci země, v případě Ruska a Číny byla industrializace jak záměrem, tak rovněž

výsledkem revoluce. Zatímco ve Francii a Rusku se revoluce opírala o městské lidové vrstvy a venkov byl její slabinou, v Číně byl základnou revoluce venkov, kde operovala revoluční armáda. V případě francouzské revoluce bylo jakobínské křídlo právě kvůli své neschopnosti získat venkov poraženo, v případě ruské revoluce byl venkov pacifikován pomocí kolektivizace. Výsledkem vítězství umírněného křídla francouzské revoluce byla konsolidace státu byrokratického a konstitučního charakteru s dominancí kapitalistické vrstvy. Naproti tomu výsledkem ruské revoluce bylo vítězství Stalinova křídla, které představovalo syntézu revolučního radikalizmu a konzervativních prvků (v postavení vládnoucí vrstvy ve vztahu k běžným občanům, příklon k různým konzervativním dějinným tradicím, odvrát od marxistického pojetí historie k dějinám velkých mužů, nacionalismus, oslava klasického umění). Tomuto křídlu šlo především o udržení podpory městského proletariátu, a proto se zaměřilo na těžkou industrializaci a rychlou urbanizaci. Budování státu jedné strany bylo spíše nezamýšleným důsledkem než původním záměrem takto orientovaných sil. Zároveň se utvářejí privilegia stranické byrokracie jako následek exkluzivního industriálně-proletářského charakteru revoluce a násilného potlačení rolnictva. Výsledkem čínské revoluce se naopak stal decentralizovaný stát zaměřující se na zemědělský rozvoj. Na rozdíl od Sovětského svazu zde převažují pokusy redukovat nerovnosti (Maova kulturní revoluce) a existují menší privilegia vyhrazená stranické elitě.

I přes skutečnost, že politická orientace nových režimů v Rusku a Číně byla marxisticko-leninská, zatímco ve Francii byl nový režim liberálně kapitalistický, Skocpolová zdůrazňuje jejich převládající podobnosti: nový státní organizmus má větší rozsah, je centralizovanější a byrokratičtější a zapojuje široké vrstvy do politického života aktivněji než předchozí režimy. Státní organizmus je také nezávislejší v domácím i mezinárodním měřítku, přestala existovat privilegia pozemkových vlastníků [Skocpol 1979: 282 – 283].

Na rozdíl od předchozích autorů se Skocpolová nesnaží vytvořit obecnou teorii revolucí. Zříká se této ambice ze dvou důvodů: „Zprv se příčiny revolucí (ať už jednotlivé nebo souhrn podobných) nutně odlišují podle

historických a mezinárodních okolností zemí, které jsou jejich aktéry. Jak kdysi napsal Ch. W. Mills: ‚Neznáme žádné univerzální principy historické změny, neboť mechanismy této změny se mění společně se sociální strukturou, kterou zkoumáme‘. A v druhé řadě, vzorce revolučních příčin a následků jsou nutně ovlivněny světovými historickými změnami ve strukturách státní moci jako takové a jejich základech. Pravděpodobnost revolucí a jejich forma má tendenci se proměňovat během dějin, protože, jak poznamenává Mills: ‚historická změna je změnou sociální struktury a vztahů mezi jejími jednotlivými částmi‘.“ [cit. dle Skocpol 1979: 288].

Ačkoli Skocpolová srovnávala tři konkrétní historické revoluce ve třech různých zemích, neprováděla vlastní historický výzkum [Abrahams 1982: 224] a vycházela výlučně z prací předchozích historiků publikovaných na toto téma v anglickém jazyce (a v menší míře francouzském). Psát o ruské nebo čínské revoluci bez znalosti těchto jazyků by v kontextu evropských společenských věd nebylo samozřejmě představitelné.

Vybíráme-li si ke komparativní analýze nějaké jednotky, je vždy nutné si ujasnit, je-li vůbec možné je srovnávat. Z hlediska marxistické ortodoxie by to samozřejmě možné nebylo, neboť francouzská revoluce byla označena jako buržoazní, a ruská a čínská jako socialistické (za čínskou buržoazní revoluci byly pokládány konflikty let 1911 – 1913, za ruskou buržoazní byla považována revoluce roku 1905). Na druhou stranu podobnosti, které Skocpolová shledává ve výchozí situaci, sociální struktuře těchto zemí či průběhu revoluce a jejich výsledků v nás vzbuzují otázku, zda přeci poněkud nepodceňuje rozdílné historické situace těchto třech revolucí. Přesněji řečeno zda její obrázek podobnosti revolucí neznamenaá přitakání modernizační teorii (která je sama o sobě sporná), kde podobná situace, která nastane v nejvyspělejší zemi v roce 1789, nastane v zemi méně vyspělé v roce 1917 a v zemi nejméně vyspělé v roce 1945. Skocpolová tak i přes zdůraznění mezinárodních faktorů poněkud ignoruje hlubší mezinárodně historické příčiny. Např. je zřejmé, že kdyby v Rusku nezvítězila bolševická revoluce, nezvítězila by ani v Číně. Nejspíš by bylo možné zde očekávat nějakou revoluční přeměnu, ale bez inspirace ruskou

revolucí by mohla mít jiný průběh a výsledek (např. by nedokázala tak efektivně bojovat proti Japonsku a jejím výsledkem by byl na západních velmocích závislý, nacionalistický stát pokoušející se o kapitalistickou cestu vývoje).

Dále se vůči koncepci Skocpolové namítá, že věnuje nedostatečnou pozornost městským nepokojům, přitom především ruská a francouzská revoluce byly vybojovány na ulicích Petrohradu, resp. Paříže. Čtenář má také někdy pocit, že pro samé strukturní tlaky nezbývá příliš prostoru pro lidské jednání nebo politické skupiny, a to i přesto, že role revolučních vůdců a politických stran byla zejména v čínské a ruské revoluci zásadní. Pro Skocpolovou jsou sledované revoluce střetnutím velkých společenských skupin a odehrávají se na základě kauzálního působení jednotlivých historických podmínek. Z takového obrázku revolucí nám ovšem poněkud vypadávají jednotliví lidé (především revoluční vůdcové). Podobně jako Tilly Skocpolová sice zohledňuje historické podmínky, ale na rozdíl od Tillyho není jejím aktérem „kolektivní jednání“ určité skupiny, nýbrž jednotlivé třídy usilující dlouhodobě o prosazení svých záměrů.

Závěr

Michaelu Mannovi, Thedě Skocpolové a Charlesi Tillymu je do určité míry společná metoda komparace. Skocpolová srovnává tři historicky významné revoluce, Tilly srovnává regiony ve Francii či v Anglii a Mann se čas od času pouští do komparace států, náboženství nebo revolucí (ačkoli ty nejsou jeho hlavním badatelským nástrojem).

Všechny tři autory spojuje zájem o roli státu. Tilly pojímá stát jako výsledek kolektivního jednání, Skocpolová jako autonomní struktury a Mann coby výtvar vojenské a politické moci, do značné míry nezávislý na moci ekonomické a ideologické. Zatímco pro dogmatickou variantu marxizmu (se kterou všichni tři autoři víceméně polemizují, ačkoli jsou zároveň dílem Karla

Marxe inspirování) je stát pouze entitou odvozenou z třídních vztahů, Skocpolová, Mann i Tilly přisuzují státu značně významnou roli.

Srovnávané autory také spojuje základní ambice popsat historii tak „jak to vlastně bylo“. Nereflektují lingvistický a kulturní obrat v historiografii v osmdesátých letech, tedy zájem o symboly, diskurs, metanarace a další postmoderní výbavu. Pro Manna, Tillyho i Skocpolovou jsou dějiny především dějinami sociální struktury. U všech tří ovšem zároveň nacházíme tendenci pohled na dějiny dynamizovat, ať už pomocí pojmů *proměny sociální moci*, *kolektivního jednání* nebo *revoluce*. Historická sociologie pro ně proto neznamena zachycení statického obrazu minulosti, ale naopak linie vývoje. Dějiny dále všichni tito tři autoři pojímají konfliktualisticky. To o čem píšou, jsou především konflikty mezi nejrůzněji definovanými sociálními skupinami. Možná, že právě tato skutečnost přispěla k jejich minimální recepci v českých společenských vědách, které se po roce 1989 orientovaly na tehdy aktuální postmoderní a poststrukturalistické diskuse, stojící v protikladu k pracím našich tří autorů.

Všichni tři pocházejí z anglosaského kulturního okruhu a strávili svá badatelsky nejplodnější léta v USA. Předmětem jejich zájmu jsou nicméně dlouhodobé historické procesy spjaté s evropskou civilizací a všechny spojuje inspirace Karlem Marxem a Maxem Weberem, přičemž přistupují ke kritické revizi myšlení obou klasiků. Všem třem je také společný zájem o politické dějiny. Ať už se jedná o dějiny říší, sociálních protestů nebo revolucí, politika je pojítkem těchto témat.

Vedle zmíněných podobností existují samozřejmě mezi Mannem, Skocpolovou a Tillym značné rozdíly. Zatímco Mann je autorem velkých syntéz a zabývá se evropskou civilizací od počátku do současnosti, a jeho psaní o moderních revolucích je tak jen jednou z částí této syntézy, Tilly začíná mikrohistorií a později se přesouvá k velkým tématům, míněno z časového i prostorového hlediska (Evropa 900 – 1990). Skocpolová začíná jako makrohistorička (světové revoluce) a později se orientuje na mikrotémata (sociální politika v USA). Jak uvádí Spohn, zatímco Tilly zkoumá pomocí

mikrohistorických přístupů makrohistorické procesy, Skocpolová analyzuje historické makroprocesy pomocí kauzálního historicky-institucionálního přístupu a Mann tyto makroprocesy analyzuje pomocí pojmů sociální moci, uplatnitelných na celou historii [2005: 218 – 219].

Rozdíly mezi nimi panují také z hlediska období a míst, o kterých bádají. Manna zajímal v počátcích jeho práce starověk a středověk, sociální vývoj v osmdesátých letech 18. a 19. století a od devadesátých let pak přesouvá svůj zájem na století dvacáté, což jde vlastně ruku v ruce s historickou linií jeho ambiciózního díla. Tilly začíná v 18. století, později rozšiřuje svůj zájem na století sedmnácté a devatenácté, a ačkoli má jeho bádání i přesahy do století dvacátého a do středověku, období mezi léty 1650 – 1850 zůstává Tillyho celoživotní doménou. Skocpolová zahajuje svou práci obdobím od konce 18. do prvních desetiletí 20. století, ale později přechází do století dvacátého. Z hlediska geografického převládá u Manna zájem o starověký Blízký Východ, Středomoří a středověkou/ novověkou jižní a západní Evropu a moderní USA. Tilly se zajímá hlavně o Francii a Anglii (je zajímavé, že Tilly nevěnoval příliš velkou pozornost své vlastní zemi – Spojeným státům). Předmětem zájmu Skocpolové je Francie, Rusko a Čína, ale později se soustřeďuje především na USA.

Americká historická sociologie je dnes tak rozmanitým oborem a natolik konstituovanou vědní disciplínou mimo jiné také díky těmto třem autorům. Právě v osmdesátých letech dvacátého století, kdy byla publikována hlavní díla Tillyho, Manna i Skocpolové, dochází k jejímu největšímu vzrůstu. Od 90. let se v ní potom odehrává kulturní obrat, začínají být v oblibě mikrohistorické práce a prosazuje se disciplína nazvaná *historická antropologie*. Práce Tillyho, Manna a Skocpolové patří nicméně dnes k základnímu kánonu tzv. *nové historické sociologie* a pro českou sociologii, historii, stejně tak jako pro (možná) formující se historickou sociologii je důležité se s nimi důkladně seznámit.

Tyto práce představují pro českého čtenáře zajímavý pokus zachovat hranice historické sociologie, která má ambice říci „jak to vlastně bylo“ a

zároveň se nespokojuje s kategoriemi používanými starší historickou sociologií (třída, stát, mobilita, status), ale pokouší se z těchto základů pokročit dále, ať už tvorbou nových pojmů (Mann), používáním nových kvantitativních metod (Tilly) nebo komparativním přístupem (Tilly, Skocpol). Právě v těchto momentech by mohli být zmínění autoři pro českou historickou sociologii skutečným přínosem. Historická sociologie totiž u nás dosud vycházela z tradiční sociologické terminologie, a buď vůbec nepoužívala metody historické statistiky a komparace [Matějček, Macháčová 2002], nebo prováděla pouze komparace při použití studia převážně sekundárních pramenů [Hroch 1999, Krejčí 2002] a navíc byla pěstována především starší generací historiků. Většina historiků mladší generace již pod vlivem lingvistického obratu v sociálních vědách v historické sociologii metodologicky nezakotvila, ale rozvíjí zejména impulsy historické antropologie (Daniela Tinková, Pavel Himl, Jan Randák), čímž ovšem české sociální vědy přicházejí o významnou část poznání. Jestliže mají alespoň někteří čeští historici zájem o sociologii, přesahy sociologů do historie jsou ještě méně časté. Jednou z mála výjimek je ve starší generaci badatelů Jaroslav Krejčí. Co dosud chybí, jsou práce z historické sociologie srovnatelné metodou i zaměřením s díly našich tří autorů, tedy opouštějící už zastaralou historicko-sociologickou terminologii a metodologii let padesátých a šedesátých, dosud však zachovávající historicko-sociologický přístup.

Literatura:

- Abrahams, Philip. 1982. *Historical Sociology*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982.
- Anderson, Perry. 1974. *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: Verso.
- Hroch, Miroslav. 1999. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hunt, Lynn. 1984. „Charles Tilly’s Collective Action.“ In: *Vision and Method in Historical Sociology*. Skocpol, T. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Krejčí, Jaroslav. 1992. *Dějiny a revoluce*. Praha: Naše vojsko.
- Krejčí, Jaroslav. 2002. *Postižitelné proudy dějin: civilizace a sociální formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy*. Praha: Slon.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power: A History of Power from the Beginning to A. D. 1760*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press.
- Mann, Michael. 1993. *The Sources of Social Power: The Rise of Classes and Nation-states, 1760 – 1914*. Vol. 2. New York: Cambridge University Press.
- Machačová, Jana; Matějček, Jiří. 2002. *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781-1914*. Opava: Slezské zemské muzeum.
- Sanderson, Stephen K. 2005. *Revolution: A Worldwide Introduction to Political and Social Change*. London: Paradigm Publishers.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions. A comparative Analysis of France, Russia and China*. New York: Cambridge University Press.
- Skovajsa, Marek. 2008. „Když sociologie potkala historii: Charles Tilly (1929–2008).“ *Sociologický časopis* 44 (4) 800-807.
- Smith, Daniel. 1991. *The Rise of Historical Sociology*. Philadelphia: Temple University Press.
- Smith, Daniel. 2006. „Historická sociální teorie.“ Pp 189 – 214 in Harrington A. (ed.). *Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy*. Praha: Portál.
- Spohn, Willfried. 2005. „Neue Historische Soziologie: Charles Tilly, Theda Skocpol, Michael Mann.“ Pp 196 – 230 in Kaesler, D. (ed.). *Aktuelle Theorien der Soziologie*. München: Beck.

- Šubrt, Jiří. 2001. *Postavy a problémy soudobé sociologie. Soudobé teorie druhé poloviny 20. století*. Praha: ISV.
- Tilly Charles. 2005 (1. vydání 1995). *Popular Contention in Great Britain 1758 – 1834*. Boulder, London: Paradigm Publishers.
- Tilly, Charles. 1993. *Die europäischen Revolutionen*. München: Beck.
- Tilly, Charles. 2006. *Politika kolektivního násilí*. Praha: Slon.
- Wickham, Chris. 1988. „Historical Materialism, Historical Sociology.“ *New Left Review* 171 (1): 63 – 78.
- Znebejánek, František. 1997. *Sociální hnutí*. Praha: Slon.

ČASOPROSTOROVÉ RÁMCE FORMOVÁNÍ EVROPSKÝCH STÁTŮ

Jan Kalenda

Roku 843 se rozpadl poslední z velkých dědiců *Imperia Romana*, Karolinská říše, čímž byla evropská pevnina vydána všanc několika stoletím sociálních „zmatků“, jimž pozdější historiografie dala název středověk. Tento „střední věk“, období mezi starým světem antických civilizací a moderní dobou, je také začátkem procesu formování evropských států, tj. procesu dlouhotrvajících sociálních změn, které nakonec vyústily ve vznik moderních států národních. Z těchto důvodů se věnujeme vývoji evropských zemí a jejich struktur v rozpětí od 9. století, tzn. od časů rozvíjejícího se feudalismu [Bloch 1961; Davies 2005; Schulze 2003], až do závěrečné třetiny 19. století, tedy do období začátku tzv. organizované modernity, pro niž jsou typické moderními národními státy [Wagner 2001].

Tato studie se zabývá *časoprostorovými rámci* teorií formování států. Jejím cílem je na jedné straně rekonstrukce temporální dynamiky – navazujících časových sekvencí, které vytvářejí distinktivně odlišné typy vládních systémů – a na straně druhé rekonstrukce prostorového ohraničení badatelských konceptů. Zatímco časová specifikace vymezuje celkové trvání formačních procesů a jejich různé členění, prostorová specifikace poukazuje k možnostem geografického zobecnění poznatků dílčích teorií.

Časoprostorové rámce teorií zkoumáme proto, že jsou jednou z nejdůležitějších pomůcek k porozumění dlouhodobé sociální změně. Neboť jak zdůrazňuje Anthony Giddens [1985: 11-12; srv. též Stinchcombe 2003: kap. 5.], charakter sociálních procesů je vždy podmíněn časoprostorovými konsekvencemi; je ukotven v konkrétní lokální základně, vytvářející „kontext“ sociálních jevů.

Následující část textu se zabývá několika navzájem propojeným tématy: nejdříve rekonstruujeme časový rozsah formování států u nejvýznamnějších

autorů tohoto badatelského pole⁵; poté jej rozčleníme do dílčích fází (etap); dále se budeme věnovat i jejich srovnání ve studiích jednotlivých autorů, a v neposlední řadě stanovíme u těchto teorií zeměpisný (prostorový) dosah. Všechny oblasti pak podrobíme důkladné analýze, v níž se kromě jiného zaměříme rovněž na identifikaci tří strukturálních časů v teoriích formování států a na diskusi o optimální velikosti prostorové jednotky výzkumu.

Než ovšem k představené výkladové strategii přistoupíme, měli bychom ve zkratce naznačit, v díle jakých autorů budeme konceptualizaci časoprostorového rozpětí provádět. Budeme se jí tedy věnovat u celkem třinácti badatelů, jež můžeme zařadit do čtyř hlavních teoretických tradic zabývajících se formováním států:

(1) *Ekonomizující tradice*. Ta považuje za základ sociální změny ekonomickou dimenzi. Státy se podle ní vyvíjejí a proměňují z nutnosti adaptace na hospodářské struktury. Ty pak mohou mít podobu sociálněekonomických formací, o nichž píše Perry Anderson [1974a, 1974b], či světového kapitalistického systému, jemuž se věnuje Immanuel Wallerstein [1974, 1980, 1989]. Ekonomická základna, jak upozorňuje Paul Kennedy [1996], může též představovat kořeny potencionálního velmocenského růstu některých států na úkor jiných.

(2) *Politizující tradice*. Podle ní je podoba států výslednicí interní sociální regulace na jejich území; způsobu, jímž státní aparát reguluje a kontroluje jednání svých obyvatel, zvláště nejsilnějších sociálních skupin, a navozuje tím řád. O toto téma se zajímá široký okruh badatelů, mezi něž bychom mohli zařadit třeba strukturálního funkcionalistu Talcotta Parsonse [1971a, 1971b] nebo německého badatele Norberta Eliase [2007], jenž se věnoval centralizaci státu a monopolizaci přinucení v jeho rukou. Dále v Anglii dlouhodobě působícího sociologa italského původu Gianfranca Poggiho [1978,

⁵ Do našeho analytického schématu je vybráno celkem třináct badatelů, kteří jsou v debatách ohledně vývoje evropských států zmiňováni nejčastěji a jsou považováni za klíčové badatelské figury. Jako podkladový materiál pro následující výběr posloužily tyto informační zdroje: [Abrams 1983; Barkey, Parikh 1991; Carruthers 1994; Collins 1999; Delanty, Isin 2003; Hobden, Hobson 2002; Gill 2003; Skocpol 1984; Smith 1991, Smith 2006; Tilly 1985, 1992; Thomas, Meyer 1984].

1990] či o proměny zdrojů autoritativní a alokativní moci se zajímající badatele Anthonyho Giddense [1981, 1985] a Martina van Crevelda [1999].

(3) *Válečná tradice*. Na rozdíl od politizující tradice orientuje svou pozornost na otázku vnější sociální regulace; nikoliv na vztahy mezi sociálními skupinami na území státu, ale na vztahy mezi státy samotnými. Válka a příprava na ni se pro badatele tohoto směru stává klíčovou proměnnou. Mezi nejdůležitější autory z řad válečné školy patří neomarxistický sociolog Charles Tilly [1975, 1992], „síťovou teorií“ se zabývající britský badatel Michael Mann [1986, 1993], Thomas Ertman [1997] či Randall Collins [1986, 1999], který se snaží propojit tematiku formování států s bádáním o sociálních revolucích a geopolitikou.

(4) *Kulturalistická tradice*. Tato tradice obrací svou pozornost k otázkám působení kulturních institucí a kultury vůbec. Za její klíčová témata můžeme považovat: utváření symbolické nadvlády státu, působení mechanismů ideové mobilizace a disciplinace populace. Kromě Pierra Bourdieua [např. 1998: kap 4.] a dvojice zakladatelů časopisu „Historical Sociology“, Petera Corrigan a Davida Sayera [1984], je jedním z jejích nejvýznamnějších současných představitelů americký sociolog Phillip S. Gorski [2003], kterému se věnujeme i v naší studii.

Časové rozpětí teorií

Přestože jsme již v úvodu naznačili, že proces formování států představuje jedno milénium trvající sekvenci sociálních změn, ne všichni badatelé vymezují tento proces identickým způsobem. Někteří kladou začátek svých analýz daleko za 9. století a jiní je ukončují dlouho před 19. stoletím (ilustrativní zobrazení časového rozsahu a etapizace teorií jednotlivých autorů lze nalézt v tabulce 1.).

Tabulka 1. Etapizace formování evropských států mezi léty 900 – 1900

Autoři	Etapy formování států				
ANDERSON (1974A, 1974B)	Feudální státy (900 - 1300)	Krise feudalismu (1300 – 1500)	Absolutistické státy (1500 – 1700)	Úpadek absolutismu (1800 – 1900)	
WALLERSTEIN (1974, 1980, 1989)	----- Vznik feudálních států (1200 – 1300)	Krise feudalismu (1300 – 1450)	Agrikulturní kapitalismus (1450 – 1650)	Merkantilní kapitalismus (1650 – 1750)	Průmyslový kapitalismus (1750 – 1880)
KENNEDY (1996)	-----		Soupeření s habsburskou koalicí (1519 – 1659)	Soupeření s francouzskou koalicí (1660 – 1815)	Dlouhý mír (1815 – 1885)
PARSONS (1971A, 1971B)	Feudální státy (900 – 1400)	-----	Absolutistické státy (1500 – 1700)	-----	Moderní národní státy (1800 – 1900)
ELIAS (2007)	Naturálně hospodařící společnost (900 – 1300)		Monetárně hospodařící společnost (1400 – 1800)		-----
POGGI (1978, 1990)	Feudální státy (900 – 1200)	Stavovský systém (1200 – 1400)	-----	Absolutistické státy (1500 – 1700)	----- Moderní státy (1800 – 1900)
GIDDENS (1981, 1985)	Tradiční státy (900 – 1500)		Absolutistické státy (1500 – 1700)	Národní státy (1700 – 1900)	
VAN CREVELD (1999)	----- Vznik feudálních států (1300 – 1400)	Stavovský systém (1400 – 1600)	Absolutistické státy (1600 – 1800)	Národní státy (1800 – 1900)	
MANN (1986, 1993)	Feudální státy (900 – 1155)	Územně centralizované státy (1155 – 1477)	Organické státy (1477 – 1750)	Polymorfní státy (1750 – 1900)	
TILLY (1992)	Patrimonialismus (900 – 1450)		Věk vyjednávání (1450 – 1700)	Nacionalizace (1700 – 1850)	Specializace (1850 -)
ERTMAN (1997)	-----	Feudální státy (1100 – 1450)	Raně moderní státy (1450 – 1800)		-----
COLLINS (1999)	-----		Soupeření s habsburskou koalicí (1519 – 1659)	Soupeření s francouzskou koalicí (1660 – 1815)	Dlouhý mír (1815 – 1885)
GORSKI (2003)	-----		Vznik konstitučních monarchií (1550 – 1650)	Vznik vojenských absolutismů (1650 – 1750)	-----

Námi stanovenému vymezení proto plně odpovídají teorie pouze tři autorů, a to sice Anthonyho Giddense, Michaela Manna a Charlese Tillyho. Zatímco první dva se zajímají o sociální vývoj i v preliterárních společnostech a ve starověku, tedy mimo stanovený rámec formování evropských států⁶,

⁶ K procesům formování států samozřejmě docházelo dlouho před 9. stoletím. Přesto výchozím bodem vývojového procesu, který dal posléze vzniknout moderním národním státům, je skutečně až údobí

Charles Tilly v mnohém předjímá naše vymezení a mapuje proměny států právě od 9. století. Všichni tři autoři si jsou si navíc obsahem svých studií velmi podobní, neboť zdůrazňují roli války a změn ve vojenských technologiích, které nutí státní aparáty expandovat vlastní organizační struktury.

Velmi blízké našemu vymezení zůstává i pojetí formování států Immanuela Wallersteina, který se mu však plně věnuje až od 14. století, tedy od období, kdy evropský světadíl zasáhla výrazná hospodářská recese, jež bývá označována jako „krize feudalismu“. Stejně období si za začátek svých analýz zvolil také Martin Van Creveld, podle něhož můžeme začít uvažovat o prvních teritoriálních monarchiích až v časech okolo roku 1300. V podobném časovém úseku začíná vývoj států zkoumat i Thomas Ertman, ten se však zajímá „pouze“ o transformaci feudálních zemí v různé druhy raně novověkých státních organizací, protože se nijak nevěnuje vývoji státních aparátů po roce 1800.

Kromě analýz, jež začínají později, než jsme si dosud vymezili, existují i analýzy, které neproblematizují přímo vznik moderních národních států, ale věnují se primárně transformaci feudálních států v absolutistické. Jinými slovy zkoumají proces, jež nazvala marxistická historiografie „přechodem z feudalismu ke kapitalismu“ [Dobb 1946, Sweezy 1946]. Mezi představitele takových přístupů by kromě již zmíněného Thomase Ertmana patřili i Norbert Elias, jenž zkoumal instituci královského absolutismu ve Francii, a především Perry Anderson. Ten popsal vznik a „vyspívání“ různých forem absolutistických režimů napříč evropským kontinentem, nicméně jejich následné proměně v moderní státy se už nijak nevěnoval; období po r. 1700 je pro něj zkrátka érou úpadku absolutistických režimů.

Jiné dvě, svým pojetí značně specifické analýzy pocházejí od Talcotta Parsonse a Gianfranca Poggiho. Ani jeden z nich neanalyzuje koherentní časový úsek, století po století plynoucí dějiny, ale dává přednost dílčím fázím, které buď považuje za ideálně typické konfigurace určitých forem vlády (pokud jde o Poggiho), nebo za úrovně diference politického systému (pokud jde o

rozkladu Karolinské říše. To znamenalo definitivní rozluku s antikou, neboť byl zmařen poslední vážný pokus o restaurování sociálních pořádků z dob Imperia Romana. Teorie zabývající se formováním států před 9. stoletím proto raději označujeme odlišnou terminologií, a to jako *teorie vzniku států* [Clastres 1977, Diamond 2001], anebo jako *teorie byrokratických impérií* [Eisenstadt 1993].

Parsonse). Mezi těmi časovými bloky se nacházejí tranzitní etapy, obvykle o délce jednoho století, které nejsou nikterak tematizovány (blíže viz tabulka 1).

Poslední množinu rozsahem si podobných teorií tvoří ty s nejkratším časovým záběrem. V tomto případě jde o studie Paula Kennedyho a Randalla Collinse, jež vymezují trvání formování států za pomoci vzniku úzce propojeného geopolitického systému. Až s jeho konstituováním v 16. století totiž můžeme o formování států začít uvažovat, neboť to se ze své podstatné části vyvíjí v kontextu mezistátního systému.⁷ Americký kulturalistický sociolog Philip Gorski volí krátké časové období (léta 1550 – 1750) z toho důvodu, že neusiluje o novou vysvětlující koncepci, jež by mapovala vývoj států od 9. až do 19. století. Namísto toho chce předcházející výzkumy doplnit v některých důležitých otázkách, konkrétně o působení kulturních institucí v 16. až 18. století.

Vícestupňová temporalita a teorie formování států

Jestliže vezmeme v úvahu, co bylo výše uvedeno, musíme shledat, že valná většina teorií formování států se zabývá daným procesem v řádu minimálně pěti set let. Tato skutečnost, pokud bychom užili terminologii Fernanda Braudela [1995], naznačuje nezbytnost integrace tří různých strukturálních časů (tj. času každodennosti, nebo také krátkého trvání, času konjunktur, a *longue durée* – tzn. času dlouhého trvání) pro osvětlení dynamiky tohoto komplexního sociálního jevu.

⁷ Kennedy a Collins kladou vznik mezistátního systému do roku 1519, kdy propuknul přes jedno století trvající konflikt mezi habsburským domem a zbytkem evropských zemí, povětšinou členů protestantského tábora. Právě v této éře se podle obou autorů zformoval úzce propojený systém mocenských center, která usilovala o nastolení multilaterální rovnováhy sil na starém kontinentě.

Střední proud teorie mezinárodních vztahů však klade vznik mezinárodního systému až do roku 1648 [Barša, Císař 2008; Krejčí 1997], tedy na konec éry střetů mezi protihabsburskou koalicí a habsburskou Korunou. Nicméně ani ohledně tohoto data nepanuje naprostý konsensus. Dokladem toho je historické sociologii velmi blízká kniha „Mýtus roku 1648“ od německého badatele Benna Teschkeho [2003]. Ten na základě podrobného sociálně-historického výzkumu tvrdí, že rok 1648 nebyl pro mezinárodní vztahy ničím zvlášť výjimečným. Patřil jen do celé řady dílčích transformací, jež ovlivňovaly vztahy mezi vnitřními a vnějšími strukturami států mezi 8. až 19. stoletím.

Z tohoto pohledu je ovšem třeba uvést, že ne vždy jsou všechny tři zmíněné strukturální časy do analýz jednotlivých badatelů integrovány. Z velké části v nich totiž převažuje čas cyklických konjunktur, které na sebe berou podobu jak různě dlouhých hospodářských cyklů, tak výkyvů v dynamice ozbrojených střetů mezi aktéry evropského mezistátního systému. *Longue durée* (čas dlouhého trvání) je ve srovnání s tím do analýz včleněn již o něco méně často, a čas krátkého trvání (*courte durée*) není v analýzách představených badatelů obsažen prakticky vůbec.⁸

Naneštěstí není možné v rámci této studie rekonstruovat Fernandem Braudem naznačenou temporalitu u všech teoretických přístupů. Proto přistoupíme k identifikaci tří strukturálních časů pouze u jediného autora, a to u Charlese Tillyho [1992], který nám poslouží jako příklad pojetí temporální dynamiky v koncepcích vývoje států. V další části textu nejdříve stanovíme, jakou roli v badatelově pojetí formování států sehrává dlouhé trvání, následně pak jaký význam připisuje času konjunktur a nakonec i času krátkého trvání.

Tillyho teorie a dlouhé trvání

Přítomnost času dlouhého trvání, jenž se také někdy označuje jako geografický čas, je v autorově teorii zjevná téměř na každém kroku. Tvoří jej geograficko-ekonomická struktura evropských regionů a právě znaky hospodářské základny, tedy skutečnost, zda se stát vyvíjí v přímořských oblastech s čilým obchodním ruchem, nebo ve vnitrozemí závislém na vlastní potravinové produkci, ovlivňují po celá staletí profil jeho formování. V Tillyho multilineárním pojetí vývoje je charakter formování státních organizací z velké části determinován jejich geografickou polohou, z toho důvodu se Rusko nikdy nemohlo vyvíjet stejnými cestami jako Anglie. Možnosti formačních trajektorií

⁸ Jedněmi z mála sociologů, kteří jsou v tomto ohledu výjimkou, jsou Edgar Kiser a Michael Hetcher [1991, 1998]. Ti se opírají o teorii racionální volby a další jí příbuzné mikrosociologické koncepce (teorii her, teorii mocenské závislosti, teorii skupinové solidarity aj.). Oba se přitom snaží porozumět formování států z mikroúrovně, z analýzy jednání individuálních aktérů (v čase krátkého trvání). Autoři např. tvrdí, že konkrétní časoprostorová forma států je výslednicí: (1) míry závislosti panovníků na zbylých sociálních aktérech při zisku materiálních zdrojů pro financování státního aparátu; (2) schopnosti těchto aktérů kontrolovat a sankcionovat panovníky. Na základě rozložení těchto dvou proměnných pak obě strany volí optimální (tj. racionální) strategii, která by maximalizovala jejich zisk. Dodatečným produktem těchto rozhodnutí je vznik konkrétního typu státu.

evropských zemí byly tedy po celé jedno milénium ovlivňovány těmito strukturami a „longue durée“ tvořilo pozadí veškerého formačního procesu.

Tillyho teorie a čas konjunktury

Podle Tillyho je formování států z velké části výslednicí duální koncentrace a akumulace kapitálu a zároveň přinucení v rukou státních aparátů. Jestliže chceme porozumět času konjunktury, musíme obě strany utváření státních organizací od sebe odlišit: věnovat se zvlášť vývoji akumulace a koncentrace kapitálu, a zvlášť mechanismům akumulace a koncentrace přinucení.

Proces akumulace kapitálu je podle Tillyho úzce propojen s vývojem evropské ekonomiky a pozorovat ho lze na proměnách cen peněz či národního produktu v rámci určitých cyklů. Pokud v tomto kontextu vyjdeme z jedné z nejčastěji používaných klasifikací, můžeme rozlišit čtyři hlavní, tzv. sekulární cykly [Braudel 1973]:

- (1) *první cyklus* od roku 1250 do 1507/10, s vrcholem⁹ v roce 1350;
- (2) *druhý cyklus* od roku 1507/1510 do 1733/1744, s vrcholem v roce 1650;
- (3) *třetí cyklus* od roku 1733/1744 do 1896, s vrcholem v roce 1817;
- (4) *čtvrtý cyklus* od roku 1896 až do současnosti, s vrcholem v roce 1974.

Když se tedy budeme úzce držet tohoto vymezení, pak rytmus hospodářských konjunktur nepřispíval jen k nárůstu akumulace a koncentrace kapitálu, ale paradoxně působil i opačným směrem. V etapách dlouhých zhruba 70 až 150 let byly státní organizace vystavovány nárůstům, poklesům a stagnaci kapitálu v podobě relativně autonomního ekonomického procesu. Problematika extrakce kapitálu, klíčové komponenty formování států, tak byla úzce svázána s rytmem evropské ekonomiky.

⁹ Vrchol v tomto případě znamená nejvyšší úroveň ekonomické produkce. V současné historické sociologii je nejvýznamnějším propagátorem teorie ekonomických cyklů Immanuel Wallerstein [viz např. 1984: 16-17], jenž se opírá o teorie ruského ekonoma Alexandra Kondratějeva (tzv. Kondratěvovy cykly) a jeho rakouského kolegy Josepha Schumpetera (teorie tzv. hospodářských cyklů). Avšak v samotné ekonomické vědě panují ohledně hospodářských konjunktur dlouholeté nevyjasněné spory, jež se týkají i mnohem kratších časových cyklů, než se kterými pracují sociologové; jedná se o tzv. Junglarovy a Kuznetsovovy cykly.

Proces akumulace a koncentrace přinucení je úzce svázán s růstem států a jeho charakteristickým znakem je emergence státní struktury, zejména donucovacích aparátů, reprezentovaných armádou a později policií. Ten, kdo vlastnil dostatečné množství prostředků přinucení, mohl potencionálně prosadit svou dominanci nad určitým územím.

Právě Tillyho periodizace formování států odráží svým pojetím změny, určitý rytmus v koncentraci přinucení. V každé další periodě přitom došlo k nové, vyšší koncentraci zdrojů přinucení v rukou státu, tj. k jejich centralizaci. Tilly [1992: 29; srv. též tabulka 1 této studie] v tomto ohledu rozlišuje následující čtyři etapy:

- (1) patrimonialismus (900 – 1450);
- (2) věk vyjednávání (1450 – 1700);
- (3) nacionalizaci (1700 – 1850);
- (4) specializaci (1850 a dále).

Kromě kvantitativní změny v koncentraci přinucení docházelo v každé následné etapě rovněž k jeho „kvalitativní změně“. Proměňovala se forma jeho použití, tedy způsob, jakým bylo s přinucením zacházeno. Všechny čtyři etapy představují zároveň specifický „vzorec“ užití přinucení proti oponentům jak na vlastním území, tak i mimo něj. Zda bude panovník po vojácích vymáhat jejich účast v boji v rámci lenních povinností, nebo je bude verbovat za žold či povolávat do zbraně v rámci národní mobilizace, to přináší existenci rozdílných konfigurací – vztahů – mezi válkou, přinucením a státní organizací. Vznik takových konfigurací ovšem nepředstavuje dlouhý, pozvolný proces, ale naopak velmi rychlé a prudké zavedení inovací. Inovace na poli války tak tvoří určité pomyslné prahy mezi jednotlivými periodami formování států.

V rámci této problematiky můžeme hovořit o následujících typech inovací:

- (1) Zavedení střelných zbraní v přechodu od patrimonialismu k věku vyjednávání (tzv. vojenská revoluce), jež se projevilo nutností najímat specializované žoldnéře, kteří dovedli efektivně využívat palných zbraní.
- (2) Změny v taktice během napoleonských válek; tzn. zavádění masových vojenských jednotek národního charakteru, vedoucí k přechodu od věku

vyjednávání k nacionalizaci. (3) Oddělení policejních sil od vojenských, specializujících se na přinucení proti „domácí“ populaci [Tilly 1989: 567; 1992a: 76-95; podrobněji viz Tilly 1985b].

Z tohoto pohledu můžeme rozlišovat mezi dvojí temporalitou koncentrace přinucení. Na jedné straně jde o temporalitu převážné části vývojových period, dlouhých 150 – 400 let, vyznačujících se stagnací či jen velmi nízkým nárůstem přinucení v průběhu již zmíněných čtyř period evropského vývoje. Na straně druhé pak následuje temporalita přechodových prahů mezi vývojovými periodami, pro které jsou typické inovace ve vojenství vyvolávající prudké kvantitativní i kvalitativní změny v koncentraci přinucení.¹⁰ Tyto časové zlomy jsou relativně krátké a trvají obvykle jen několik let. Temporalita přinucení se tedy vyznačuje jak charakteristikami „longue durée“, tak obsahuje též prvky „courte durée“. Jinak řečeno „klidný běh“ dlouhého času je střídán expanzí „krátkého trvání“.

Intenzitu a rychlost přeměn na úrovni přechodových prahů lze vysvětlit z Tillyho [1992a: 27; srv. též Bendix 1967] teze, v níž tvrdí, že státy a eventuálně celé systémy států byly silně ovlivněny transformačními procesy probíhajícími v ostatních státech. A často právě tyto změny, obvykle formou nápodoby, jednotlivé státy následovaly. Pokud se objevila vojenská inovace, která mohla znamenat a případně také znamenala rozhodující výhodu ve vedení exogenních konfliktů mezi státními organizacemi, státy reagovaly okamžitou nápodobou této inovace. Pokud tak neučinily, byly obvykle odsouzeny k porážce. Tak docházelo k prudkému nárůstu koncentrace přinucení, a to sekundárně ovlivňovalo expanzi státních struktur.

Tillyho teorie a čas krátkého trvání

„Krátký čas“ je v badatelově modelu nejméně patrný a nejslaběji přítomný. Přece jenom je Tillyho ambicí zmapovat procesy trvající celá staletí,

¹⁰ Tato teze o transformaci charakteristik společnosti v důsledku inovací ve vojenství (vývoje vojenské technologie) je od osmdesátých let 20. století let běžně přijímána mnoha sociálními vědci: např. Giddens [1985], Keegan [2003], McNeill [1982, 1993] nebo Andreski [1968]; mezi českými autory jsou kontury takového typu myšlení postřehnutelné u Šmajse [2008: 392-408]. Zmíněné transformace se týkají jak samotné struktury (proměny třídního složení a síly jednotlivých sociálních skupin), tak i organizačních rámců (koordinace a organizace společnosti).

a tak pro aktivitu – jednání – sociálních aktérů nezbývá příliš prostoru. Přesto tento autor s individuálním časem rovněž počítá, a to zejména ve dvou případech. (1) V kontextu inovací v oblasti přinucení, které málokdy trvaly déle jak 10 let a nepřekračovaly délku jedné generace. Tato generace tedy zažívala přicházející transformační změny a byla jejich přímým aktérem, další generace pak tuto změnu přijaly jako danou. (2) Krátký čas se projevuje na úrovni endogenního konfliktu, který vedou jedinci hlavních zájmových skupin. Tento konflikt je Tillym často popisován jako různorodé procesy vyjednávání, reprezentované sociálními hnutími a kolektivními akcemi. V těchto akcích, často trvajících jen několik dní či týdnů, se sociální aktéři snaží prosadit své požadavky proti občanským aparátům. Skrze tento proces, tentokrát na společenské mikroúrovni, pak vzniká specifická podoba státní struktury.

Nebyla by pravda, kdybychom tvrdili, že Tillyho model formování států nepočítá s individuálními aktéry a jejich jednáním. Nicméně takové jednání je patrné pouze na mikroúrovni, v rámci konfliktu mezi dominantními a subdominantními skupinami, nebo v rámci extrakce kapitálu státních organizací od lokálních držitelů kapitálu. Tyto interakce jsou zastřešeny semiautonomními procesy v podobě cyklů, konjunktur probíhajících skrze lidské generace. V nich přitom dochází k postupnému zvyšování koncentrace přinucení a kapitálu, právě tyto konjunktury totiž ovlivňují specifické strukturální podmínky pro interakci hlavních aktérů v rámci formování států. Celý pomyslný obraz Tillyho teorie je nakonec dokreslen působením téměř ničím neovlivnitelných geograficko-ekonomických regionů, jež po celých dlouhých tisíc let ovlivňují cesty – způsoby – formování evropských států. Temporalita formování těchto států je tedy v Tillyho případě heterogenní a vyznačuje se všemi variantami „Braudelova času“.

Etapizace formování států

Tisíciletý proces formování evropských států, který započal v „temném“ středověku a podle mnohých vygradoval vznikem moderních národních států [Parsons 1971b, Van Creveld 1999], prošel hned několika vývojovými fázemi. Ty se od sebe obvykle lišily zcela novou formou (typem) státu nebo vládního režimu, nástupem nových transformačních příčin, tj. složek začínajících předchozí struktury států dále pozměňovat, anebo vytvářením nových institucí v rámci již existujících státních aparátů.

Přestože je škála těchto prvků nesmírně široká a každý autor používá k periodizaci formování států vlastních kritérií, jsou si samotné periodizace v mnoha ohledech velmi podobné. Nežřídka popisují vývoj státních organizací jako proces se třemi (4 autoři) až čtyřmi (6 autorů) hlavními etapami, které trvají okolo dvou set let. Čím jsou tyto fáze historicky vzdálenější a sahají hlouběji do minulosti, tím jsou obvykle delší, trvají tři sta až šest set let. Naopak čím více se v historii přibližujeme modernitě, jejich délka se zkracuje na sto až sto padesát let.¹¹

Co je nejčastěji používaným kritériem etapizace formování států? Jistě není překvapivé, že se jím stává převládající forma vlády či státu v určitém historickém období. Ta dominuje v celkem osmi případech; ve zbylých pěti případech je dvakrát použito periodizace na základě hospodářských etap a třikrát je jako „berná mince“ vzata geopolitická dynamika.

Téměř všechny teorie vykazují vysoký konsensus ohledně některých etap formování států, zejména pokud jde o jeho počátky, tj. období feudalismu či feudálních států, a stejně tak o jeho vyústění, tj. období moderních nebo také národních států. Naopak nejodlišnější jsou konceptualizace vývoje státních organizací mezi 14. až 18. stoletím, které splývají s koexistencí hned několika druhů státních organizací, a proto se vyznačují i nejrůznorodější periodizací.

Feudalismus trvá pro většinu badatelů od 9. až do konce 14. století, kdy začínají jeho struktury postupně slábnout a státní útvary jsou nuceny se vypořádávat s *krizí feudalismu*. Ta má kromě mnoha jiných konsekvencí na svědomí také to, že zvyšuje důležitost stavovských zastupitelských orgánů

¹¹ Podle Normana Daviese [2005] se podobnými charakteristikami vyznačuje i většina historiografických periodizací.

(raných parlamentů, městských rad, církevních koncilů nebo šlechtických zastupitelstev). Právě to některé badatele vedlo k tomu, že o tomto období píšou jako o období stavovských režimů, neboli o tzv. vládě Ständestaat [Poggi 1978, 1990; Schulze 2003; Van Creveld 1999].

Na éru feudálních a polofeudálních formací navazuje éra absolutistických států, ty však, jak jsme uvedli výše, jsou pojímány značně nejednotně. Počátky absolutistických režimů spadají do 16. století, jejich závěr pak do století osmnáctého. Nicméně trvání absolutismu, jak upozorňuje Perry Anderson [1974b], nemělo v Evropě jednotný časový průběh. Délka absolutistického období se značně lišila v západní, narozdíl od východní poloviny evropského světadílu; v krajinách na východ od Labe trval absolutismus podstatně déle a ukončit jej napomohla až I. světová válka. Podle Immanuela Wallersteina [1974, 1980] můžeme dokonce rozlišit dvě fáze absolutismu. První spojenou s agrárním kapitalismem, vyznačující se mnoha feudálními rezidui, a druhou nazvanou jako merkantilní kapitalismus, v níž naopak začaly převažovat buržoazní elementy.

Mnoho z autorů [Downing 1992; Ertman 1997; Gorski 2003; Mann 1986] uveřejňujících své stěžejní práce na přelomu a v průběhu devadesátých let 20. století, se však domnívá, že je takovéto pojetí absolutistických režimů naprosto mylné. V raně novověké Evropě (16. – 18. století) vedle sebe totiž koexistovaly jak absolutistické státy, tak státy konstituční, tj. státy, které si ponechaly mnoho ze struktur stavovských vlád. Podle Manna [1986] byly konstituční i absolutistické režimy tohoto období dvěma subtypy jediné formy státu, již označuje jako organický stát. Tyto subtypy se mezi sebou lišily jen v podílu despotické (tj. „moci nad společností“) a infrastrukturní moci (tj. „moci skrze společnost“). Thomas Ertman [1997] a Philip Gorski [2003] pak nerozlišují dvojí, ale dokonce čtyři vedle sebe se vyskytující formy států. U Ertmana to jsou dvě varianty absolutistických režimů: patrimoniální a byrokratický absolutismus (tj. např. Francie a Prusko 18. století); a dvě varianty konstitučních režimů: patrimoniální a byrokratický konstitucionalismus (tj. Polsko a Anglie 18. století). Philip Gorski od sebe

odlišuje konstituční republiky (např. Nizozemí), despotické říše raně moderní Evropy, jakými bylo např. Rusko a Habsburská monarchie, centralizované monarchie založené na instituci dvora (např. Francie) a tytéž monarchie založené na vojensko-byrokratickém aparátu (např. Prusko).

Vlastní moderní národní státy se začínají objevovat v průběhu 18. století a definitivně se institucionalizují během 19. století. Na takovémto vymezení se shodnou prakticky všichni badatelé, a to i Paul Kennedy [1996] a Randall Collins [1999], kteří o této etapě jinak primárně píší jako o časech „dlouhého míru“ (1815 – 1885), tj. období bez vážných ozbrojených konfliktů v mezinárodní aréně.

Prostorové vymezení formování evropských států

Od osmdesátých let 20. století, kdy rostou pochyby o kulturní, ale i mocenské vyspělosti Západu v časech před nástupem průmyslové revoluce [Abu-Lughod 1989; Collins 1986; Goldstone 2000] a kdy navíc narůstá kritika eurocentrického pojetí sociálního vývoje [Wolf 1982], je zcela pochopitelné a legitimní položit si otázku: proč právě Evropa? Proč analyzovat formování států právě na příkladu starého kontinentu?

Podle Charlese Tillyho [1975, 1992] a Gianfranca Poggiho [1990] je odpověď naprosto zřejmá, neboť je to výhradně Evropa, kdo je domovem moderních národních států; tedy takového typu státu, který vzniknul nejdříve na tomto světadíle a teprve v průběhu 19. a 20. století se odtud rozšířil do celého světa. Jestliže chceme porozumět tomuto vývoji, musíme zároveň zkoumat jeho genezi v prostorových rámcích evropského kontinentu.

Avšak tento úkol s sebou přináší mnohé problémy. Analyzují badatelé vývoj států v celé Evropě, nebo dávají přednost jen určitým vybraným regionům? Jsou snad některé oblasti zkoumány častěji než ostatní? Hledání odpovědí na tyto a mnohé další otázky se proto věnuje následující část textu. V jejím rámci nejdříve srovnáme jednotlivé teorie formování států podle

inkorporace některých z evropských zemí do příslušných analýz a poté určíme nejčastěji a nejméně často konceptualizované oblasti. Podobně jako v případě rozboru časového i v případě rozboru prostorového ohraničení nabízíme jeho ilustrativní sumarizaci v tabulce 2.

Tabulka 2. Prostorové rámce formování států

Autoři	Země a zeměpisné prostory, jimž se věnují teorie formování států ¹²		
	Nejčastěji konceptualizované oblasti	Částečné konceptualizované oblasti	Zřídka konceptualizované oblasti
ANDERSON (1974A, 1974B)	Francie, Anglie, Itálie, Španělsko, Rakousko, Švédsko, Rusko, Prusko, Polsko	Německo, Čechy, jihovýchodní Evropa	Dánsko, Norsko, Nizozemí
WALLERSTEIN (1974, 1980, 1989)	Francie, Anglie, Nizozemí	Prusko, Rusko, Itálie, Španělsko, Polsko	Švédsko, Portugalsko, Čechy
KENNEDY (1996)	Francie, Anglie,	Prusko, Rusko, Nizozemí, Rakousko	Španělsko, Švédsko
PARSONS (1971B)	Francie, Anglie	Nizozemí, Itálie, Německo	Španělsko, Rusko, Polsko
ELIAS (2007)	Francie	Anglie, Německo	
POGGI (1978, 1990)	Francie	Prusko, Německo	Itálie, Španělsko
GIDDENS (1981, 1985)	Francie, Anglie		Prusko
VAN CREVELD (1999)	Francie, Anglie, Prusko	Německo, Nizozemí, Itálie	Španělsko
MANN (1986, 1993)	Francie, Anglie	Německo, Prusko, Rusko	Rakousko, Nizozemí, Švédsko
TILLY (1992)	Francie, Anglie, Španělsko, Skandinávie, Polsko, Rusko	Německo, Nizozemí, Maďarsko, Rakousko, Itálie	Čechy
ERTMAN (1997)	Německo, Francie, Prusko, Itálie, Španělsko, Švédsko, Dánsko, Polsko, Maďarsko		
COLLINS¹³ (1999)			
GORSKI (2003)	Nizozemí, Prusko	Anglie, Švýcarsko, Švédsko	

¹² Pro přehlednost je použito názvů současných evropských států a regionů, nikoliv historicky existujících územních celků, jakým bylo kupříkladu Navarrské království, Burgundsko, Uhry nebo Aragon. V jednom případě však děláme důležitou výjimku, a to v případě brandenburského Pruska. To odlišujeme od sjednoceného Německa, které vzniklo až v r. 1871. Německem je tedy v tomto případě míněna „německá“ část Svaté říše římské.

¹³ U Randalla Collinse nejsou do tabulky zaneseny žádné země ani oblasti, neboť on sám zeměpisné regiony nikterak nespecifikuje.

Jakkoliv má většina teorií formování evropských států ambice stát se koncepcemi osvětlujícími sociální změnu po celém kontinentu, málokterá z nich ve skutečnosti zkoumá tento proces ve všech oblastech Evropy. Musíme proto kriticky uvést, že teorie formování evropských států jsou ze své velké části teoriemi formování států západní Evropy. Geografický záběr ohraničený na jedné straně Atlantikem a Uralem a na straně druhé středomořskými ostrovy a Skandinávií je tak málokdy dodržen.¹⁴

Co se týče počtu nejčastěji analyzovaných států, lze jej sumarizovat do dvou přístupů. První z nich preferuje *rozsáhlé zeměpisné vymezení* (tj. vysoký počet zařazených států a oblastí) a snaží se o reprezentativní výběr (převážně západoevropských) států. Druhý, jenž narozdíl od prvního dává přednost *dvěma až třem zemím*, které jsou brány jako „ideální typy“ sociálněpolitického vývoje. Zatímco do prvního okruhu autorů bychom mohli zařadit Immanuela Wallersteina, Perryho Andersona, Charlese Tillyho a Thomase Ertmana, do druhé množiny by spadala velká část badatelů „politizující školy“: Talcottem Parsonsem počínaje a Martinem Van Creveldem konče, ale patřil by sem i historik mezinárodních vztahů Paul Kennedy nebo britský sociolog Michael Mann (podrobněji viz tabulka 2).

Průměrný počet států zařazených do analýz se pohybuje okolo osmi zemí na jednoho autora, avšak velká část z nich je probádána pouze v dílčím časovém úseku, anebo je zmíněna jen okrajově. Výjimkou z tohoto pravidla představuje Charles Tilly, který se v práci „Přinucení, kapitál a evropské státy 990 – 1992“ snaží rovnoměrně integrovat všechny možné evropské regiony. Snad právě proto William H. McNeill [1992: 584] napsal o Tillyho knize, že je začátkem zcela nového druhu výzkumů na tomto poli.

Za zmínku stojí i publikace Philipa Gorskiho „Disciplinární revoluce“ [2003]. Ta se sice zabývá téměř nejmenším počtem státních organizací ze všech předložených monografií, nicméně jejím hlavním cílem není vytvoření

¹⁴ Podle historika Jaroslava Millera [2006: 10-11] jde o celkem běžný fakt i v rámci dějepisectví. Většina protomoderních států a jejich dílčích složek (např. měst) je ve světové (tj. převážně angloamerické) literatuře zkoumána pouze v západní části Evropy. Podle Millera jsou příčiny tohoto stavu dvojí: dílem jsou způsobeny dlouhou separací středo- a východoevropského dějepisectví po r. 1945 a dílem zde hraje roli lingvistická bariéra, která mezi oběma oblastmi stále panuje.

nové obecné teorie formování států, jako v Tillyho případě, ale doplnění válečné a politizující školy o prvky kulturalistické analýzy. Konkrétně o vliv různých forem protestantismu, zvláště pak kalvínství, na disciplinaci populace v konstitučních a absolutistických režimech raně moderní Evropy. Gorskiho minimalistický geografický záběr je tudíž zcela záměrný.

Nejčastěji zkoumané oblasti a slepá místa analýz

Stalo se pravidlem, že čím dále míříme napříč evropskou pevninou na západ, tím spíše jsou jednotlivé země včleněny do teorií formování států. Z naší analýzy dále vyplývá, že mezi nejčastěji zkoumané státy patří trojlístek Francie, Anglie a Pruska.¹⁵ Všechny tyto tři země byly ostatně po dlouhou dobu považovány za archetypy evropského sociálněpolitického vývoje. Zatímco prvně jmenovaná se stala předobrazem feudální a později absolutistické monarchie, Anglie bývá vyobrazována jako model liberálně-demokratického státu. O pruské vývojové cestě se pak píše jako o trajektorii byrokraticko-autoritářské země, která se eventuálně později vydala na cestu totalitárního státu [srv. např. Moore 1966; Tilly 1975].

Uvedené pojetí sociálního vývoje převažovalo, s výjimkou koncepce koncepce Steina Rokkana [1975], až do konce osmdesátých let, kdy byl tzv. „sociocentrický“ přístup částečně nahrazen „státocentrickou“ koncepcí sociálního vývoje [Evans, Rueschemeyer, Skocpol 1985]. Společnost byla tehdy jako jednotka analýzy nahrazena dílčími výzkumy evropských států. K tomuto posunu přitom došlo z větší části proto, že na Francii zaměřený vývojový model se ukázal být nadále neudržitelný.¹⁶ Argumenty uplatňované na vývoj francouzského státu totiž nebylo možno zobecnit pro celou Evropu.¹⁷

¹⁵ Francie se mezi nejčastěji zkoumanými zeměmi objevuje hned desetkrát, Anglie pak osmkrát. Prusko je zařazeno čtyřikrát a navíc jej ještě čtyři autoři analyzují méně často. Všechny tři země (státy západní Evropy) jsou tedy obsaženy v naprosté většině teorií formování států.

¹⁶ Tento model je možné nalézt např. ve studiích N. Eliase [2007], T. Parsonse [1971a, 1971b] či G. Poggiho [1978, 1990].

¹⁷ Podobné námitky by bylo možné vznést i proti jiným, na Francii zaměřeným teoriím; např. proti koncepci disciplinárních mechanismů Michela Foucaulta [1994, 2000].

O něco méně se již sociologové věnují Nizozemí. Zatímco jeho soused za Lamanšským kanálem, Anglie, je zkoumán především od poloviny 18. století, tj. od začátků éry průmyslové revoluce, která z něj učinila jeden z prvních moderních států, Nizozemí je většinou analyzováno v období 16. a 17. století. To znamená v etapě, o níž se píše jako o „zlatém věku“ Spojených nizozemských provincií. Tehdy se z pásu přístavních měst na severovýchodním pobřeží Atlantiku stal hospodářský hegemon, který ovládnul okolo padesáti procent evropského dálkového obchodu a představoval jeden z mála republikánských režimů tehdejšího světa [De Vries, Van der Woude 1997].

Kraje jihu (Itálie a Pyrenejský poloostrov), severu (zvláště Švédsko) a východu Evropy (Polsko, Čechy a Rusko) patří k mnohem méně konceptualizovaným prostorům. Pokud jsou do studií zařazeny, pak je tomu pouze v případě, že badatelé usilují o „celoevropské“ zkoumání formačních procesů. Takovýto přístup však bývá výjimkou, neboť jej nalezneme v monografiích pouze čtveřice autorů [viz Anderson 1974a, 1974b; Tilly 1992, Van Creveld 1999, Wallerstein 1974, 1980, 1989; srv. též tabulka 2 této studie].

Rozbor oblastí, jež jsou s různou frekvencí zařazeny do analýz formování evropských států, nám umožňuje nejenom stanovit nejčastěji zkoumané regiony a jejich protějšky, nejméně zkoumané země. Nabízí nám také možnost odhalit z velké části neprobádané oblasti, tedy takové, které byly téměř všemi badateli opomenuty, jakási slepá místa společenskovední kartografie. Jedná se zejména o tři regiony: jihovýchod Evropy (Balkán), jenž je pravděpodobně z analýz vyloučen kvůli dlouhotrvající osmanské nadvládě, jih Itálie a středomořské ostrovy (zvláště pak Sicílie), které se nacházejí na samotné zeměpisné periférii Evropy, a Švýcarsko, tedy konfederace alpských kantonů, která se již od pozdního středověku těšila konstitučnímu zřízení. Ta je z výzkumů formování států vyloučena pravděpodobně kvůli své dlouhodobé geopolitické marginalitě.

Všechny tři zmíněné zeměpisné prostory se zároveň vyznačují naprosto specifickým charakterem formování států, velmi vzdáleným od francouzského

či anglického vývojového modelu.¹⁸ Proto se nabízí otázka, zda jsou tyto oblasti z analýz vytěsňeny systematicky (úmyslně), anebo jsou jen nedopatřením opomenuty.

Pokud bychom přijali jedno z množných vymezení historické sociologie jako oblasti společenskovědního bádání, která se věnuje generalizaci historiografických dat skrze induktivní výzkum [Kiser, Hechter 1991], museli bychom kriticky konstatovat, že v případě formování evropských států jsou prostorové rámce voleny nikoliv na základě empirických kritérií, ale často na základě potřeb teorie. To můžeme ilustrovat na dvou reprezentativních případech: marxistické koncepci Perryho Andersona [1974a, 1974b], jež patří k jednomu z prvních výzkumů v této oblasti, a práci Thomase Ertmana [1997], která je naopak jednou z posledních významných publikací o dané tématice.

Oba autoři se snaží o co nejširší možný prostorový záběr svých výzkumů, respektive o začlenění co nejvyššího počtu států tak, aby mohli své poznatky dále zobecnit na sociální vývoj v celé Evropě. Nicméně ani jeden neanalyzuje ty státy, jež by jejich argumenty (možnosti teoretické generalizace) narušovaly, nebo přímo vyvracely.

Anderson [1974b], který založil své vysvětlení vývoje evropských zemí na rozhodující prioritě feudální hospodářsko-mocenské formace, nijak nezkoumal ty oblasti, jež při přechodu z feudalismu k absolutismu nabraly podobu konstitučních režimů. Podle Andersona se měly všechny evropské země, které byly do jisté míry zasaženy feudalismem, transformovat v absolutistické monarchie. Avšak v Nizozemí, severní Itálii a ve Švýcarsku k tomu nedošlo, přesto není ani jeden z těchto států do Andersonových úvah zahrnut; odporovalo by to totiž autorovým tvrzením.

¹⁸ Hagan Schulze [2003] v tomto kontextu líčí naprosto specifický vývoj Sicílie v éře vlády štaufských místodržících. Podle něj zde již v 13. století existoval natolik rozvinutý správní aparát, všemi charakteristikami připomínající moderní národní státy, včetně neosobní byrokratické správy a jiných prvků, že jeho vzhlas (pozitivní i negativní) dokonce ovlivnil literární podobu Campanelova „Slunečního státu“ nebo „Utopie“ sira Thomase Moora. Přesto tato „anomálie“ uvnitř tradiční společnosti nepřečkala rozsáhlé změny, které se ve Středomoří udály v následujících stoletích.

Thomas Ertman [1997] se při osvětlení rozmanitých vývojových trajektorií evropských států opírá o tři rozhodující proměnné: (1) úroveň geopolitického soupeření před rokem 1450 a po něm; (2) středověké dědictví reprezentativních institucí a o (3) nezávislý vliv lokálních parlamentů. Jejich nerovnoměrné rozšíření po starém kontinentě mělo způsobit vznik čtyř odlišných forem raně moderních států: patrimoniálního konstitucionalismu, patrimoniálního absolutismu, byrokratického konstitucionalismu a byrokratického absolutismu. Podle Ertmana tam, kde eskalovalo geopolitické soupeření před rokem 1450, se vytvořily základy patrimoniální správy, naopak v oblastech, kde k rozsáhlým ozbrojeným střetům začalo docházet až po roce 1450, se vyvinuly zárodky byrokratické administrativy. Dále podle něj v těch částech Evropy, v nichž byl rozšířen duální stavovský systém, došlo k pozdějšímu nástupu konstitucionalismu. Země, kde měly stavovské orgány tři komory, pak obvykle následovaly cestu absolutistických režimů. V dlouhém časovém horizontu pak ještě zmíněný vývoj dodatečně proměňovaly lokální zastupitelské instituce, které mohly způsobit zvrát od konstitucionalismu k absolutismu či nazpět. K tomu došlo např. v Anglii, kde se v průběhu 17. a 18. století státní aparát proměnil z patrimoniálně-konstitučního v byrokraticko-konstituční.

Na základě tohoto vzorce se tak např. z Francie stal typický reprezentant patrimoniálního absolutismu a z brandenburského Pruska země s rysy byrokraticko-absolutistického režimu. Avšak samotná Ertmanova formule nefunguje naprosto neomylně, neboť nedokáže osvětlit vývojové trajektorie skandinávských zemí, konkrétně Dánska a Švédska, u nichž podle autora hrály důležitou roli dodatečné proměnné, jež nebyly do jeho modelu zasazeny. Mimo to tento americký sociolog neanalyzuje řadu dalších evropských zemí, které by pro jeho teorii zřejmě znamenaly výskyt celé řady anomálií. Konkrétně jde např. o Nizozemí, Rusko, jižní Itálii, Švýcarsko nebo Čechy.

Identickou kritiku by bylo možné adresovat nejenom těmto dvěma analyzovaným badatelům, stejně tak téměř všem dalším vědcům zkoumajícím formování států. Všichni se totiž potýkají s obtížným problémem vymezení

optimální velikosti jednotky analýzy pro své výzkumy a zároveň s nezbytností jejich socioprostorové redukce. Oběma aspektům se budeme věnovat v závěrečném oddílu textu.

Diskuse o jednotkách analýzy v teoriích formování států

Existují dva vyhraněné přístupy k tomu, jakou jednotku analýzy zvolit analýzy pro výzkum formování států (sociální změny) v tak rozsáhlém prostoru, jakým je evropský světadíl. První přístup, který si můžeme pojmenovat jako „*srovnávací historiografii států*“ (ten částečně odpovídá „státocentrickému“ přístupu, jež jsme popsali výše), a druhý představovaný *civilizačními teoriemi* (ty vykazují známky „společenskocentrického“ přístupu).¹⁹

Zatímco civilizační teorie směřují často k tomu, aby popisovaly evropský sociální vývoj více či méně jednotnou optikou, historiografie států pak nezřídka líčí vývoj každého státu jako jev *sui generis*. V prvním případě se ztrácí různorodost vývojových cest, jež jednotlivé evropské regiony nastoupily, v případě druhém pak nejsou autoři schopni zachytit struktury, které přesahují hranice zemí a napomáhají konstituování podob států „zvenčí“. Nicméně oba přístupy mají přes zmíněné potíže také své silné stránky. Historiografie států totiž poskytují značné množství dílčích dat pro srovnávací analýzu a potencionální zobecnění, zatímco civilizační teorie, jak upozorňuje např. John A. Hall [1988: 20], nám umožňují srovnávat dynamiku některých sociálních jevů i mimo hranice Evropy. Díky tomu můžeme např. zjistit, zdali neexistují

¹⁹ Dané dichotomii odpovídá i rozlišení teoreticko-metodologických přístupů v historické sociologii v podání Margaret Somersové [1996; srv. též Goldstone 1998]. Ta od sebe odlišuje (1) *historicko-epistemologické* přístupy, tedy ty, které by spíše odpovídaly státocentrickému pohledu a srovnávací historiografii států, a (2) *na teorii zaměřené přístupy*. Tyto pohledy bychom mohli zařadit mezi tzv. společenskocentrické či civilizační formy analýz. Jestliže je v prvním případě zdůrazněna induktivnost výzkumů, druhé stanovisko zdůrazňuje deduktivnost a rozvoj obecné teorie.

Prohlubování této dichotomie se zdá být pro historickou sociologii zvláště platné od sedmdesátých a osmdesátých let, kdy se část badatelů vydala vstříc historiografické preciznosti, a tudíž vzala za své i postoje „historické epistemologie“; tím však zároveň historickou sociologii značně přiblížila samotnému dějepiscectví. Druhé křídlo – tj. badatelé, kteří zvolili na teorii zaměřené přístupy – se naopak posunulo směrem k výraznějším sociologickým generalizacím, jež mají podobu různých forem civilizačních konceptů [viz např. Quigley 1979].

některé specifické znaky, které formování států v západním výběžku euroasijské pevniny odlišují od toho, jež se odehrávalo ve východní Asii.

Někde mezi těmito dvěma póly se nachází většina ostatních teorií formování států. Obvykle se ty teorie, které se snaží zapojit do svých výzkumů velké množství států, blíží přístupu srovnávací historiografie [viz např. Anderson 1974a, 1974b; Wallerstein 1974, 1980, 1989; Tilly 1992; Ertman 1997]. Teorie těchto badatelů pak představují rozsáhlé syntézy prací historiků určitých evropských států, jež jsou nakonec integrovány do jednotné teoretické koncepce. Takovýto přístup se na první pohled jeví jako zcela oprávněný a metodologicky neproblematický. Nicméně, jak už jsme uvedli v předcházející části, je zatížen hned několika chybami. Jednak badatelé neanalyzují sociální změnu ve všech částech Evropy rovnoměrně, ale nepostupují ani induktivně, nýbrž volí zkoumané země spíše na základě potřeb svých vlastních teorií. Přes zmíněné nedostatky nakonec generalizují svoje poznatky ze sociálněpolitického vývoje na celém kontinentu, což vede ke zkresleným závěrům o obecné povaze formování států.

Ti sociologové, kteří do svých analýz inkorporují jen několik málo států (dva až tři), tendují spíše k civilizačnímu přístupu [viz např. Parsons 1971a, 1971b; Elias 2007, Poggi 1978, 1990; Giddens 1985; Mann 1986, 1993; blíže viz tabulka 2]. Formování státních organizací tak nabývá v jejich teoriích podoby jednotné procesu, eventuálně diferencovaného do několika málo kontinuálně probíhajících modalit. V tomto případě jsou pak teorie vytvářeny explicitně deduktivním způsobem a historická data slouží primárně jako podpora konkrétní teorie sociální změny, bez ohledu na to, zda má podobu kontinuální evoluce, nebo diskontinuitních epizod. Nicméně také zde generalizace selhává, neboť empirická základna, z níž jsou argumenty vyvozeny, je příliš úzká na to, aby ji bylo možné zobecnit na celý evropský prostor.

Každý badatel, který se pokouší vypořádat s problémem evropského formování států, je tak vystaven nezbytné časoprostorové redukci svých výzkumů. Míra této redukce však přímo ovlivňuje i potencionální závěry, k nimž může dospět. Jestliže sociolog zvolí menší časoprostorovou jednotku,

tím spíše dosáhne adekvátního popisu kauzálních mechanismů ustanovujících formační dynamiku. Jestliže však zvolí jednotku příliš velkou, bude pro něj velmi obtížné, při dodržení dosavadních analytických metod, dosáhnout zobecnění na celou Evropu.

Sociologové čelící těmto obtížím se v podstatě shodují na dvou řešeních tohoto zapeklitého problému. První je orientováno směrem ke komparativní historiografii států, v jejímž rámci by se mělo další bádání zaměřit na klíčové projevy formační dynamiky, jež by byly rovnoměrně zkoumány po celém evropském kontinentu [Reinhard 1996]. Druhé řešení preferuje namísto široce induktivního přístupu využití co nejjobecnější teorie formování států, aplikovatelné na všechny časoprostorové kontexty evropských dějin. Podle Kiser a Hechtera [1991] je přitom jedinou takovouto dostupnou koncepcí teorie racionální volby.

Jiný autor, Charles Tilly [1977], se naproti tomu domnívá, že tento problém nemá a nemůže mít optimální rozuzlení. Problematika formování států, ale i dalších oblastí historické sociologie, je totiž podle něj provždy vystavena zvláštnímu napětí mezi relativně ideografickými a relativně nomotetickými osvětleními sociální změny. Pakliže nevezme v potaz časoprostorové rámce, získáme spíše ahistorické koncepce, když je však naopak v potaz vezmeme, triumfuje historizující pojetí sociálního vývoje.

Teorie formování států, stejně tak jako jakékoliv jiné koncepce prostorově rozsáhlé a časově dlouhodobé sociální změny, čelí obtížím spojeným s vymezením časoprostorových rámců. Většina badatelů se s nimi vypořádala tím způsobem, že svá bádání omezila na období od 9. do 19. století, které dále rozčlenila do tří až čtyř distinktivně odlišných period, každou z nich disponující unikátním složením institucionálních komponent.

Prostor bádání byl z velké části vymezen hranicemi západní Evropy, což v průběhu devadesátých let vedlo k mnohem usilovnějším pokusům o

zkoumání formačních procesů ve zbylých evropských regionech. Nicméně četné kritiky z různých stran [např. Goldthorpe 1991; Goldstone 1998, 2004; Hall, Schroeder 2006; Stinchcombe 1981; Zolberg 1981] poukazují na to, že se dané úsilí prozatím neshledalo s kýženým úspěchem. Je věcí budoucnosti tohoto badatelského pole, zda se sociologům podaří překonat problémy s vymezením časoprostorových rámců procesu formování států, a učinit tak krok kupředu k adekvátnějším popisům tohoto sociálního jevu.

Literatura

- Abrams, P. 1983. *Historical Sociology*. New York: Cornell University Press.
- Abu-Lughod, J. 1989. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250 – 1350*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Andreski, S. 1968. *Military Organization and Society*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Barkey, K., Parikh, S. 1991. „Comparative Perspective on the State.” *Annual Review of Sociology* 17 (1): 523-549.
- Barša, P., Císař, O. 2008. *Anarchie a řád ve světové politice*. Praha: Portál.
- Bendix, R. 1967. Tradition and Modernity Reconsidered. *Comparative Studies in Society and History* 9 (1): 292 – 346.
- Bloch, M. 1961. *Feudal Society*. Two volumes. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Braudel, F. 1973. *Capitalism and Material Life 1400 – 1800*. New York: Harper & Row, Publisher, Inc.
- Braudel, F. 1995. „Dlouhé trvání.“ in Hubinger, V. Bazac-Billaud, L. (eds.). *Antologie francouzských společenských věd. Antropologie. Sociologie. Historie*. Praha: Cefres.
- Carruthers, B., G. 1994. „When is the State Autonomous? Culture, Organization, Theory, and the Political Sociology of the State.” *Theory and Society* 12 (1): 19-44.
- Clusters, P. 1977. *Society Against the State*. Oxford: Blackwell.
- Collins, R. 1999. *Macrohistory. Essays in Sociology of the Long Run*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Collins, R. 1986. *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corrigan, P., Sayer, D. 1984. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, N. 2005. *Evropa. Dějiny jednoho kontinentu*. Praha: Academia.
- Delanty, G., Isin, F., E. (eds.). 2003. *Handbook of Historical Sociology*. London: Sage.

- De Vries, J., Van der Woude, A. 1997. *The First Modern Economy: Success, Failure, and Perseverance of the Dutch Economy, 1500-1815*. Cambridge, U. K.: Cambridge University Press.
- Diamond, J. 2001. *Osudy lidských společností. Střelné zbraně, choroboplodné zárodky a ocel v historii*. Praha: Columbus.
- Dobb, M. 1946. *Studies in the Development of Capitalism*. London: Routledge.
- Downing, B., M. 1992. *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Eisenstadt, S., N. 1993. *Political Systems of Empires*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Elias, N. 2007. *O procesu civilizace*. Díl II. Praha: Argo.
- Ertman, T. 1997. *Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Evans, P., Rueschemeyer, D., Skocpol, T. (eds.). 1985. *Bringing the State Back in*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 1994. *Dějiny šílenství*. Praha: Lidové noviny.
- Foucault, M. 2000. *Dozerať a trestať. Zrod väzenia*. Bratislava: Kaligram.
- Giddens, A. 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. I. Power, Property, and the State*. London: Macmillan.
- Giddens, A. 1985. *Nation State and Violence. Second Volume of Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
- Gill, G., J. 2003. *The Nature and development of the modern state*. New York: Palgrave Macmillan.
- Goldthorpe, J., H. 1991. „The uses of history in sociology: reflections on some recent tendencies.” *British Journal of Sociology* 42 (2): 211-244.
- Goldstone, J. 1998. „Initial Conditions, General Laws, Path Dependence, and Explanation in Historical Sociology.” *American Journal of Sociology* 104 (3): 829-845.
- Goldstone, J. 2000. „The Rise of the West – or Not? A Revision to Socio-economic History.” *Sociological Theory* 18 (2): 175-194.
- Goldstone, J. 2004. „Reasoning about History, Sociologically...” *Sociological Methodology* 31 (1): 36-61.

- Gorski, P., S. 2003. *Disciplinary Revolution: Calvinism, Confessionalism and the State Formation in Early Modern Europe, 1500 – 1750*. Chicago: Chicago University Press.
- Hall, J., A. 1988. „States and Societies: the Miracle in Comparative Perspective.” in Baechler, J., Hall, J., A., Mann, M. (eds.). 1988. *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hall, J., A., Schroeder, R (eds.). 2006. *An Anatomy of Power. The Social Theory of Michael Mann*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobden, S., Hobson, J., M. (eds.). 2002. *Historical Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keegan, J. 2003. *Historie válečnictví*. Praha: Beta.
- Kennedy, P. 1996. *Vzestup a pád velmocí. Ekonomické proměny a vojenské konflikty v letech 1500 – 2000*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Kiser, E., Hechter, M. 1991. „The Role of General Theory in Comparative-historical Sociology.” *American Journal of Sociology* 97 (1): 1-30.
- Kiser, E., Hechter, M. 1998. „The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics.” *American Journal of Sociology* 104 (3): 785-816.
- Krejčí, O. 1997. *Mezinárodní politika*. Praha: Victoria Publishing.
- Mann, M. 1986. *The Sources of Social Power. Vol. I.: A History of Power from Beginning to AD 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, M. 1993. *The Sources of Social Power. Vol. II.: The Rise of Classes and Nation-States, 1760 – 1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNeill, H., W. 1982. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McNeill, W., H. 1992. Coercion, Capital, and European States AD 990 – 1990 by Ch. Tilly. In: *The Journal of Modern History* 64 (3): 583 – 584.
- McNeill, W., H. 1993. „The Age of Gunpowder Empires, 1450-1800.” in Adas, M. (ed.). *Islamic and European Expansion, The Forging of Global Order*, Philadelphia: Temple University Press.
- Miller, J. 2006. *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy (1500 – 1700)*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Moore, B. jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.

- Parsons, T. 1971a. *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Parsons, T. 1971b. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Poggi, G. 1978. *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Poggi, G. 1990. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Quigley, C. 1979. *The Evolution of Civilizations. An Introduction to Historical Analysis*. Indianapolis: Liberty Foundations.
- Reinhard, W. (ed.). 1996. *Power Elites and State Building*. Oxford: Clarendon Press.
- Rokkan, S. 1975. „Dimensions of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations Within Europe.” in Tilly, Ch. (ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Schulze, H. 2003. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Skocpol, T. (ed.). 1984. *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, D. 1991. *The Rise of Historical Sociology*. Philadelphia: Temple University Press.
- Smith, D. 2006. „Historická sociální teorie.” in Harrington, A. (ed.). *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál.
- Somers, M. 1996. „Where is Sociology after the Historic Turn? Knowledge, Culture, and Historical Epistemologies.” in McDonald, T., J. (ed.). *The Historical Turn in Social Science*. Michigan, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stinchcombe, A., L. 1981. „The Growth of the World System.” *The American Journal of Sociology* 87 (6): 1389-1395.
- Stinchcombe, A., L. 2003. *The Logic of Social Research*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sweezy, P., M. 1946. *The Theory of Capitalist Development*. London: D. Dobson.
- Šmajs, J., 2008. *Obrat filozofie k Zemi*. Praha: Academia.
- Teschke, B. 2003. *Myth of 1648. Class, Geopolitics and Making of Modern International Relation*. London: Verso.

- Thomas, G., M., Meyer, J., W. 1984. The Expansion of State. *Annual Review of Sociology* 10 (1): 461-482.
- Tilly, Ch. (ed.). 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, Ch. 1977. „The Historical Analysis of Political Processes.“ in Deutsch, K. (ed.). *Methods of Political Behavior Research: A Handbook*. New York: Free Press.
- Tilly, Ch. 1985a. *The Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
- Tilly, Ch. 1985b. „War Making and State Making as Organized Crime.“ in Evans, P.; Rueschemeyer, D.; Skocpol, T. (eds.). *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, Ch. 1989b. „Cities and States in Europe.“ in *Theory and Society* 18 (3): 563-584.
- Tilly, Ch. 1992. *Coercion, Capital, and European States AD 990 – 1992*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Van Creveld, M. 1999. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World System. I.: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York, London: Academic Press.
- Wallerstein, I. 1980. *The Modern World-System II.: Mercantilism and Consolidation of the European World Economy 1600-1750*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. 1984. *The Politics of the World Economy. The states, the movements, and the civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. 1989. *The Modern World-System III.: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy*. New York: Academic Press.
- Wolf, E. 1982. *Europe and People without History*. Berkeley, California: University of California Press.
- Zolberg, A. 1981. „Origins of the Modern World System: A Missing Link.“ in *World Politics* 33 (2): 253-281.

GIDDENSOVO POJETÍ SOCIÁLNÍ ZMĚNY

Jiří Šubrt

Anthony Giddens (nar. 1938) je autorem rozsáhlého, ambiciózního a zároveň široce diskutovaného sociologického díla. Studoval (od r. 1956) v Hullu (Yorkshire) a na *London School of Economics* (1959–1961), jeho profesní dráha je spojena s Univerzitou Leicester (1961–1969), dále pak s Univerzitou Cambridge (od r. 1969), Univerzitou Santa Barbara v Kalifornii a *London School of Economics* (1997–2003). Je autorem více jak třiceti knižních publikací a v osmdesátých letech byl spoluzakladatelem vydavatelství *Polity Press*. Veřejně známým se stal ve funkci poradce britského premiéra T. Blaira.

Teorie strukturace

Na začátku své odborné kariéry spojil Giddens svou teoretickou práci s úsilím o rekonstrukci sociální teorie. Východisko nalézá v polemice s tím, co označil jako „ortodoxní konsenzus“ – tedy s trendem dominujícím v americké sociologii od začátku 50. do začátku 70. let, jehož významnými rysy byly funkcionalismus a evolucionismus. Svůj přístup označuje Giddens programově za ne-funkcionalistický a ne-evoluční. Námitky vůči funkcionalismu jej přivádějí k formulaci teorie strukturace, která má být řešením po dlouhá léta diskutovaného problému spojení jednání a struktury.

Analyzovat strukturaci sociálních systémů znamená podle Giddense zkoumat způsoby, jimiž se tyto systémy a jejich struktury produkují a reprodukují v interakci vědomých aktérů, kteří se ve svém jednání opírají o již existující systémové struktury. Marxovu myšlenku, že „lidé dělají své vlastní dějiny, ale nedělají je libovolně, ne za okolností, jež si sami zvolili, nýbrž za okolností přímo předem daných a zůstavených“ [Marx 1950: 248], Giddens formuluje do podoby teze, podle níž „lidé tvoří společnost, ale dělají to jako

historicky lokalizovaní aktéři a nikoli v rámci vlastní volby“ [Giddens 1976: 160]. Struktury v tomto smyslu představují pro lidské aktéry nejen omezení, ale také možnosti; nejsou pouze tím, co klade lidské působnosti určité meze, nýbrž i tím, co tuto působnost umožňuje.

Tradiční sociologický dualismus představovaný pojmy jednání a struktura má být podle Giddense nahrazen principem duality. Struktura není protikladem k jednání, nýbrž je to odlišná dimenze téže věci. Na jednání a strukturu nelze pohlížet jako na samostatné problémy, nýbrž jako na vzájemný vztah. Pro ideu strukturace je zásadní teorém duality struktury, podle nějž jsou strukturální náležitosti (nebo součásti) sociálního systému současně jak prostředkem (médiem), tak i výsledkem sociálního jednání [Giddens 1981b: 92]. Pojmy struktura a jednání tak označují analyticky rozdílné momenty skutečnosti strukturovaných systémů jednání. Struktury samy pak tedy vůbec neexistují jako samostatné fenomény prostorové a časové povahy, nýbrž pouze ve formě jednání a praktik lidských jedinců. Struktura se stává reálnou jen v konkrétních realizacích praktického strukturování sociálních systémů [Giddens 1988: 290].

Teorie strukturace programově odmítá tradiční rozlišování termínů „mikro“ a „makrosociologie“. Důvody pro to jsou minimálně dva: a) žádnou z obou úrovní nelze ze zásady preferovat, b) uvedeným rozlišením vniká určitý rozpor mezi mikrosociologií, která vidí v jednání především projev svobodné lidské vůle, a makrosociologií, jež naopak reflektuje zejména strukturální tlaky vymezující lidskému jednání hranice. Důsledky této dělby jsou pro podle Giddense přinejmenším zavádějící.

Jak konstatuje M. Petrusek [1998: 182], přechod mezi úrovní individua a jeho jednání a úrovní větších systémových celků, který odpovídá tradiční dichotomii mikro a makrosociologie, je u Giddense vyjádřen v pojmech tzv. sociální a systémové integrace. Sociální integrace se přitom vztahuje na úroveň *face-to-face* interakce a systémová integrace na úroveň relací mezi dílčími sociálními systémy či kolektivy. Sociální integrace odkazuje na koordinaci v situacích spolupřítomnosti (koreprence), systémová integrace naopak na

časoprostorově distancovanou formu vztahů. Spojení nebo „slévání“ sociální a systémové integrace se projevuje především v časoprostorových dráhách, které jednotliví příslušníci společnosti sledují a jimiž se zároveň nechávají řídit.

Podle Giddense se veškerý společenský život uskutečňuje a konstituuje tam, kde se protínají přítomnost s nepřítomností v médiích času a prostoru. Otázka času a prostoru je proto u tohoto autora pevně zasazena do teorie strukturace, přičemž jedním z nejdůležitějších bodů jeho argumentace je tvrzení, že do centra sociální teorie se dostává časoprostorová relace, a to způsobem, který tu dříve chyběl.

Funkcionalismu Giddens oponuje mj. z toho důvodu, že podle něj představuje pozůstatek falešného rozlišování statiky a dynamiky, resp. synchronicity a diachronicity, které vede k potlačení času v sociální teorii. Ve funkcionalistických teoriích je totiž čas ztotožňován se změnou a následností, zatímco stabilita a řád jsou chápány jako bezčasové. Identifikací času a změny funkcionalismus de facto vyřadil čas ze synchronní strukturální analýzy. Giddens naproti tomu zdůrazňuje časovou dimenzi struktury. Čas je podle něho relevantní nejen při zkoumání změny, nýbrž i při zkoumání stability sociálního systému, sama stabilita znamená kontinuitu v čase. Představa bezčasých vzorců či struktur je zavádějící; všechny existující interakční vzorce jsou situovány v čase a pouze tehdy, jsou-li v průběhu času zkoumány, lze tyto strukturální vzorce zaznamenat.

Za nejzákladnější problém sociologie považuje tudíž Giddens problém řádu, který pojímá jako problém organizace společnosti v čase a prostoru [Giddens 1988: 161]. Sociální systém představuje takové uspořádání sociálních vztahů v čase a prostoru, jež je neustále utvářeno, reprodukováno a měněno sociálními praktikami aktérů. Temporalita a prostorovost nejsou nikdy pouze nějakými okrajovými podmínkami nebo vnějšími faktory, nýbrž mají v teorii strukturace základní význam.

Integrálním elementem celého sociálního života a všudypřítomnou složkou všech mezilidských vztahů je moc. Ve svém ranějším díle (viz *A Contemporary Critique of Historical Materialism* z r. [1981a]) Giddens -

inspirován Foucaultem a Mumfordem - charakterizuje společnost jako časoprostorový kontejner moci (*power container*) [Giddens 1981a: 96 an], v němž ovládnutí časoprostorové dimenze lidského jednání znamená schopnost moci a panství podrobit moderního člověka disciplinované kázni.

Podle teorie strukturace zahrnuje každý moment sociální reprodukce tři vzájemně se pronikající úrovně času [Giddens 1981b: 93]:

- *Durée of day-to-day experience* - temporalitu bezprostřední zkušenosti, tzn. kontinuálního plynutí každodenního života; takže to, co Schütz v návaznosti na Bergsona nazývá *durée* – trvání, se pro Giddense stává „interakčním *durée*“,
- *Dasein* – časovost pobytu; jako heideggerovské "bytí k smrti" se týká ireverzibilního směřování času individuálního lidského života; v Giddensově interpretaci jde o temporalitu života a jeho cyklů,
- *Longue durée of institutions* - Braudelův termín *longue durée* v Giddensově výkladu označuje "dlouhé trvání" institucionálního času spojené s vývojem a reprodukcí sociálních institucí [Giddens 1988: 89].

Jak již bylo řečeno, koncept *durée* přejal Giddens od Schütze, který sám tento pojem přebírá od Bergsona. Giddens učinil z *durée* jeden ze svých klíčových pojmů a je třeba poznamenat, že v jeho chápání lze během doby zaznamenat jisté posuny související s tím, že raný důraz na proměňování sociální reality je u něj později vystřídán akcentem na opakování. Pod Schützovým vlivem vystupuje v Giddensově pojetí *durée* jako rutinní prvek, jako trvalá časová charakteristika jednání, představovaná např. zaměstnáním, řízením automobilu nebo vařením jídla.

Ireverzibilitu spojuje Giddens s životem individuí, s heideggerovským *sein zum Tode*. Směřování ke smrti je pro něj primárně problémem lidského těla, tedy ireverzibilního trvání našeho biologického organismu. Skutečnost, že i v tomto případě sociologie hovoří o životních cyklech, však dokládá, že také zde jsou elementy, jež se opakují. Otázkou životních cyklů se nicméně do-

stáváme k vzájemné následnosti generací, která souvisí s třetí dimenzí temporality, jíž je „nadindividuální“ trvání institucionálního času.

Reverzibilní čas institucí je současně podmínkou i výsledkem praktik, jež jsou organizovány v kontinuitě každodenního života, a jako takový je hlavní substanciální formou duality struktury. V souladu s teorémem duality struktury zahrnuje každý moment sociální interakce "dlouhé trvání" institucionálního času. Např. nejtriviálnější výměna slov zapojuje mluvčí do *long-term history* řeči, ve které byla tato slova zformována, a současně také do její pokračující reprodukce [Giddens 1981b: 93]. V této souvislosti Giddens kritizuje fenomenologicky orientované analýzy, které se obvykle zabývají "schützovským *durée*", ale neberou na zřetel "Braudelovo *durée*".²⁰ Giddens navíc odmítá myšlenku, že by v teorii strukturace měla mít nějaká forma "durée" logické prvenství oproti jiné.

Jeho chápání kategorie *longue durée* je kromě Braudela navíc ještě poznamenáno výrazným Foucaultovým vlivem. Spojovat ideje školy *Annales* s dílem Michela Foucaulta by se na první pohled mohlo zdát problematické, neboť Foucaultovo dílo lze číst jako odmítnutí názoru na nepřerušovanou kontinuitu *longue durée*, s protichůdným důrazem na ruptury a diskontinuitu. Přesto zde lze určitou spřízněnost zaznamenat, neboť Foucaultovo hledání

²⁰ Pojem *longue durée* v sociálních vědách prosadil francouzský historik Fernand Braudel, čelný reprezentant historické školy *Annales*, který je znám zejména jako autor monumentálního díla *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1966]. Braudelovo úsilí náleží do proudu, který lze charakterizovat jako strukturalistický historický výzkum. V intencích strukturalistického myšlení tento proud vyzvedá význam relativně invariantních struktur a opakujících se cyklů oproti chronologii a následnosti událostí.

Braudel konstatuje, že v mnohotvárnosti časů, které studium historie odkrývá, lze odlišit:

- krátké časové průběhy - *courte durée* - spojené s individuálními osudy a jednotlivými událostmi,
- cyklické průběhy, jejichž příkladem jsou hospodářské cykly,
- (velmi) dlouhé průběhy času - *longue durée* [Braudel 1972: 191].

V Braudelově historické práci lze analogicky ke třem typům času analyticky rozlišit tři různé rychlosti historického pohybu [Baert 1992: 42]:

- rychlý pohyb vztažený k chronologii (*temps individuel*, in: *histoire événementielle*),
- pomalejší, ale stále zachytitelný rytmus, který je vztažený ke změnám v politickém, kulturním a ekonomickém systému (*temps social*, in: *histoire conjoncturelle*),
- téměř nezachytitelné plynutí „geohistorie“, tj. dějiny vztahu mezi člověkem a jeho prostředím (*temps géographique*, in: *histoire structurelle*); dějiny jakoby bez pohybu, dějiny stálého opakování a stále se vracejících cyklů.

Proti narativnímu přístupu k historii (který byl typický pro *histoire Sorbonniste*) Braudel vyzvedá důležitost strukturalistického výzkumu, jehož záměrem je odkrýt relativně stabilní skryté struktury trvající ve své existenci po dlouhé periody času *longue durée*. Příkladem těchto struktur jsou pro něj fyzikální, resp. geografické či klimatologické tlaky („ekohistorie“, „geohistorie“).

rozdílů - diferencí současně předpokládá, že po dlouhé historické periody existuje kontinuita [Baert 1992: 43]. Každá ruptura nebo nová událost odkazuje na konec jednoho *longue durée* a začátek jiného *longue durée*. To, co Foucaulta zajímá, je právě analýza odchylek odlišujících jednu periodu od druhé, v níž také *longue durée* nabývá odlišných charakteristik.

Antievolucionismus

„Dlouhé trvání“ institucionálního času nás přivádí k problematice evoluce. Giddens zamítá každou formu evolučních idejí (zájem o ně se obnovil v důsledku Parsonsova vlivu), zvláště pak vystupuje proti tomu typu dichotomických koncepcí, které byly populární v 19. století. Evoluční představy považuje v sociologii za škodlivé, namísto nich razí pojem epizody a hovoří o tzv. epizodickém vývoji.

Podle Giddensova soudu se evolucionistické stanovisko vyznačuje následujícími charakteristikami [Giddens 1988: 286 – 288]:

- opírá se o přibližnou pojmovou kontinuitu s biologickou evolucí,
- neomezuje se na pouhý popis vývoje, nýbrž se snaží vysvětlit sám mechanismus změny,
- specifikuje sled jednotlivých stadií sociálního vývoje a zároveň vysvětluje i to, proč je jeden typ či aspekt sociální organizace vystřídán jiným,
- změna je vysvětlena tak, aby toto vysvětlení bylo možné aplikovat na celé spektrum lidských dějin.

Giddens klade důraz na to, že lidské dějiny nemají evoluční formu, a pokud se někdo snaží je do této formy vtěsnat, činí tak vyloženě nesprávně. Teorie strukturace vychází z předpokladu, že lidské bytosti dělají své dějiny s vědomím těchto dějin, tzn. že si reflexivním způsobem přivlastňují čas (tj. více na čas myslí, než aby v něm jen tak jednoduše žili). A tento reflexivní vztah

pak zabraňuje tomu, aby dějiny probíhaly podle nějakých jednoduchých kauzálních vzorců.

Jestliže evolucionisté předpokládají, že vyspělejší společnosti jsou složitější a diferencovanější verzí společností méně rozvinutých, pak podle Giddense dějiny žádným kontinuálním vzestupem civilizace nejsou. Řečeno s Ernestem Gellnerem dějiny nepředstavují žádnou *world-growth story* [tamtéž: 293], naopak jsou kontingentní a diskontinuální. Jejich podobu tak podle Giddense adekvátně zachytil Arnold Toynbee ve své vizi vzestupu a sestupu jednotlivých kultur.

K nebezpečím, jež jsou v evolučním myšlení obsažena, patří podle Giddense [tamtéž: 295]: a) unilineární zjednodušení, b) homologické zjednodušení, c) normativní iluze morální převahy a d) časové zkreslení.

- Unilineární zjednodušení představuje sklon evolučně orientovaných myslitelů považovat určitý historický vývoj za něco zcela obecného a závazného (např. považovat feudalismus za nutného předchůdce kapitalismu).
- Homologické zjednodušení znamená tendenci některých badatelů tvrdit, že existuje homologie mezi stadii sociálního vývoje a mezi vývojem individuální osobnosti (Giddens má na mysli především teorie Freudovy, Marcuseho a Eliasovy).
- Důsledkem normativní iluze je sklon ztotožňovat mocenskou, ekonomickou a politickou převahu s převahou morální; tento sklon souvisí s etnocentrickými konotacemi evolucionismu, ale není s nimi zcela totožný.
- Časové zkreslení je důsledkem (již výše zmiňovaného) ztotožnění času se změnou.

Giddens se dále hlásí k Marxově myšlence, že lidé dělají své dějiny sami (tato myšlenka zdůrazňující význam lidské praxe je obsažena v základech teorie strukturace), odmítá však zároveň Marxovo schéma společenského vývoje jako evolucionistické *world-growth story*, vyznačující se unilineárním zjednodušením a temporálním zkreslením. Sám své usilování na tomto poli

označuje jako „dekonstrukci“ historického materialismu [tamtéž: 299 – 300] a své úvahy o problému sociální změny při tom opírá o 5 základních pojmů [tamtéž: 300, Giddens 1984: 244]: a) strukturační principy, b) epizody, c) intersocietální systémy, d) časoprostorová rozhraní (*time-space edges*), e) světový čas (*world time*).

Rovněž v tomto případě je opět možné upozornit na to, v čem je Giddensův názor blízký Foucaultovi. Foucault využívá konceptuální instrumentarium zavedené francouzskými historiky vědy (Bachelard, Canguilhem), kteří v opozici vůči kontinuální koncepci dějin zdůraznili aspekt diskontinuity a ruptur oddělujících a rozlišujících různé vědecké epochy [Baert 1998: 120]. Foucault staví do protikladu tuto „novou historii“ s předchozím úsilím o zahlazení diskontinuity a modelování dějin do podoby narativní kontinuity. V tomto starém typu historie působila diskontinuita rozpaky, neboť byla chápána jako známka nezdaru či odborné nezpůsobnosti. V novém typu historie, s nímž se Foucault identifikuje, naopak není diskontinuita překážkou, ale stává se čímsi klíčovým.

Foucault spojuje aplikaci strukturalistické metody s konceptem diskontinuity, čímž jeho archeologická metoda míří ke dvěma cílům: jednak pátrá po latentních strukturách, jež jsou po dlouhá časová období relativně stabilní. Zároveň ale hledá v historii radikální zlomy, které tyto dlouhé periody relativní stability oddělují. Foucaultův pohled na historii tak vede k představě dlouhých period relativní stálosti s určitými dominantními strukturami a praktikami. A tyto periody jsou odděleny relativně krátkými intervaly (může jít o několik dekád) zlomů, v nichž se uskutečňuje přesun od staré struktury k nové. Baert [tamtéž: 121] v této souvislosti konstatuje, že ve Foucaultově obrazu historie se setkáváme se dvěma rytmy: první představuje velmi pomalý rytmus *longue durée* (zde je patrný vliv školy Annales), druhým pak je akcelerovaný rytmus ruptur (reflektovaný historií vědy). Dodejme ještě, že Foucault se soustředil zejména na to, aby ukázal, čím jsou jednotlivé periody vzájemně odlišné a jak zároveň kontrastují se současností, nevyvinul však dostatečné úsilí na to, aby objasnil, jak přesně zlomy mezi jednotlivými periodami probíhají.

Giddensův pohled na historii opravdu v mnohém připomíná Foucaulta, zejména když Giddens soudí, že veškerý sociální život má epizodický charakter. Pojem epizodický je přitom aplikovatelný na celé spektrum sociálních aktivit: charakterizujeme-li určitý aspekt sociálního života jako epizodu, pak ho vidíme coby řadu jednání nebo událostí vykazujících identifikovatelný začátek a konec, a v důsledku toho představujících určitou sekvenci. Historii Giddens nazírá jako epizodický vývoj, tj. jako sled „velkých epizod“ (*large-scale episodes*) – dlouhotrvajících sekvencí oddělených změnami, které se týkají dominantních institucí nebo společností samých. V souvislosti s tím formuluje představu o existenci „kritických prahů“ (*critical thresholds*) změny, jejichž dosažení vede k přechodu mezi obecnými sociálními typy (*overall societal types*) [Giddens 1988: 302, Giddens 1984: 246].

Inspiraci k formulaci neevolucionistické klasifikace časoprostorově strukturovaných sociálních typů nalézá Giddens opět u Marxe, konkrétně v jeho pojmu společenská formace, odmítá však zároveň přijmout Marxovu vývojovou koncepci. Hans-Peter Müller v dané souvislosti hovoří o již zmíněné Giddensově dekonstrukci historického materialismu, která se zaměřuje na to, aby nahradila Marxovu dialektiku výrobních sil a výrobních vztahů logikou překonávání časoprostoru, jež vede k neevolucionistickému pojetí společenských formací [Müller 1992: 190]. Dějiny podle Giddense nevykazují kontinuitu, mají naopak kontingentní povahu a epizodický průběh; jejich scénáře vytváří časoprostorová koexistence různých typů společenských formací.

Sociální typy (společenské formace) lze podle Giddense vymezit pomocí časoprostorově formovaných strukturačních principů. V podstatě tak rozlišuje tři strukturační principy společenské integrace: a) kmenová společenství, b) třídně rozdělené společnosti, c) třídní společnosti (kapitalismus) [Giddens 1988: 236].

- V kmenových společenstvích dochází k nepatrnému překonávání časoprostoru. Dominantní formou prostoru je vesnice. Systémovou a sociální

integraci nelze oddělit. Hlavními modalitami strukturace jsou tradice, příbuzenská organizace a skupinové sankce.

- V třídně rozdělených společnostech dochází k překonávání časoprostoru na „střední úrovni“. O prostor se dělí město s venkovem. Systémová a sociální integrace jsou již odděleny. Ke strukturálním vlastnostem kmenových společností přistupuje stát s politickou a vojenskou mocí.
- Třídní společnosti se vyznačují nejvyšším stupněm překonávání časoprostoru. Dominantní formou prostoru je uměle vytvořené prostředí. Systémová a sociální integrace jsou výrazně diferencovány. Moderní stát integruje společnost, která je prostřednictvím dozorčích institucí vystavena vysokému stupni sociální kontroly.

V učebnicovém výkladu Giddens [1999: 66 – 76] hovoří o nejstarším typu lidské společnosti tvořené lovci a sběrači, později (asi před dvaceti tisíci lety) se objevují společnosti pastevecké a zemědělské. Zhruba v šestém tisíciletí před naším letopočtem nastupují první tradiční státy, které byly rozsáhlejší než předchozí sociální typy, opíraly se o rozvoj měst a vyznačovaly se výraznými nerovnostmi v přístupu k moci a bohatství. K zániku těchto tradičních států přispěl nový, odlišný typ společnosti: společnost průmyslová, kapitalistická.

Kapitalismus představuje pro Giddense jedinečnou společenskou formaci, která vykazuje četné nové, specifické rysy, jež se u jiných typů společností nevyskytují. Oproti Marxovi, který přisuzoval primát ekonomickým vztahům v průběhu celých dosavadních (třídních) dějin lidstva, vyhrazuje Giddens primát ekonomice pouze v rámci kapitalistické společnosti. Rozhodně přitom nepovažuje kapitalismus za nějaký souhrn či vyvrcholení dějin, historie lidstva nevykazuje kontinuální průběh a ani s kapitalismem nepřichází její konec.

Všechny společnosti, ať už malé nebo velké, včetně těch zdánlivě izolovaných, existují přinejmenším ve volném spojení s jinými společnostmi. Další logický krok v Giddensově myšlení proto představuje pokus o vysvětlení současné koexistence různých společenských formací. Pracuje s představou in-

tersocietálních systémů, které v tomto smyslu vyjadřují specifický charakter vztahů mezi rozličnými simultánně existujícími societálními typy (např. industriální kapitalismus existoval a existuje ve spojení s jinými typy společností). Giddens přitom přikládá velký význam „světovému času“, neboť charakter společenské formace se různí také podle toho, do jakého typu intersocietální systémové konstelace je zasazena (např. když na kmenové společenství trvale působí kontakt s kapitalistickou civilizací).

Z této perspektivy rozlišuje Giddens čtyři typy intersocietálních systémů: a) prehistorické systémy, b) impéria, c) ranou a d) současnou kapitalistickou světovou ekonomiku [Giddens 1988: 238]. Tyto typy intersocietálních systémů podle něj produkují a reprodukují globální historické scénáře, založené na časoprostorové koexistenci různých společenských formací v jejich specifické historické podobě. Koexistenci a kontakt mezi různými společenskými formacemi Giddens spojuje s pojmem časo-prostorová rozhraní (*time-space edge*). Tímto pojmem vyjadřuje konfliktní nebo symbiotickou povahu vztahů mezi společnostmi různých strukturálních typů.

Soudobá kritika historického materialismu

Jak již bylo konstatováno, podstatným rysem Giddensova chápání sociální změny je odmítnutí představy vzestupného sledu společenských formací (jak ji nalzáme u Marxe, a v jiné podobě též např. u Parsonse). S odvoláním na antropologické a geografické poznatky Giddens zpochybňuje představu, podle níž lze za průběhem dějin nalézt nějakou vývojovou logiku. Giddens je naopak přesvědčen o tom, že dějiny nelze chápat ani jako dialektický vývoj výrobních sil a výrobních vztahů, ani jako dějiny třídních bojů, natož jako narůstání komplexity a diferenciací.

Další předpoklad, na kterém Giddens své závěry staví, se týká skutečnosti, že společenská změna nebývá obvykle záležitostí působení výhradně vnitřních mechanismů. Společnosti různého charakteru vždy

existovaly vedle sebe a nejrůznějším způsobem na sebe působily. Pouze se zřetelem na tyto mezispolečenské (intersocietální) interakce tak lze pochopit utváření určitých konkrétních politických a sociálních forem. Giddens navíc odmítá přijímat specificky evropský přechod od absolutismu ke kapitalismu jako nějaký univerzální celosvětově platný vzorec průběhu dějin. Evropská civilizace podle něj nevďečí za své globální rozšíření žádné skryté dějinné logice či nadřazenosti, nýbrž pouze řadě kontingentních, nahodilých faktorů, z nichž jedním z nejdůležitějších je historická koincidence evropského státního systému a kapitalismu, a tudíž i shoda mezi vojenskou expanzí a rozšiřováním obchodních vztahů. Giddens [1985: 161–171] v tomto směru navazuje na Wallersteinovu teorii světového systému, nicméně kritizuje Wallersteina za to, že vlivem své koncentrace na problematiku mezinárodní dělby práce podcenil vojenskou dimenzi evropské expanze.

Když se Giddens snažil v 80. letech minulého století kriticky vyrovnat s materialistickými a evolučními přístupy, šlo mu o vytvoření takové teorie dějin, která by mu poskytla východisko k analýze problémů dneška, tj. k analýze moderny. Giddens odmítá představu vývojových zákonů, včetně představy o domnělé logice sociální evoluce, kterou lze vyzvednout proti dějinám signifikantních událostí, a razí myšlenku o průběhu po sobě jdoucích epizod v podobě revolučních transformací, které s sebou přinášejí vlastní časoprostorové integrační režimy. Giddensova teorie moderny vyzvedá diskontinuitu, jež dává vyniknout tomu, čím se moderní společnosti odlišují od jiných typů společností, a umožňuje konkretizovat, s jakými problémy se potýkají. Moderní společnosti jsou svou povahou velmi specifické a výrazně se odlišují od všech dřívějších formací (ať už to byly kmenové společnosti, městské státy, starověké či feudální říše), které se samy mezi sebou odlišovaly mnohem méně. Dynamika industriálního kapitalismu a nový způsob, jakým vzájemně propojuje prostor a čas, vedou podle Giddense navíc k tomu, že tyto dřívější společenské formy jsou jím postupně likvidovány.

Je ovšem nutné konstatovat, že představy, které Giddens prezentoval počátkem osmdesátých let, kdy začal pracovat na projektu soudobé kritiky

historického materialismu a teorie moderny, zaznamenaly během následujících dvaceti let určité posuny. První svazek z tohoto projektu s názvem *Contemporary Critique of Historical Materialism* [1981a] byl věnován interpretaci a kritice Marxova díla. Druhý svazek *The Nation State and Violence* [1985] se orientoval na otázku státní a vojenské moci a Giddens v něm věnoval pozornost mj. i tzv. reálnému socialismu, který ovšem pro něj z hlediska uplatňovaných mocenských mechanismů a technik dozoru rozhodně nepředstavoval žádnou myslitelnou alternativu k soudobým západním systémům.

Giddensův projekt soudobé rekonstrukce historického materialismu je v tomto smyslu projevem anglosaské a severoamerické recepce Marxe, která se snaží brát tohoto myslitele na zřetel jako teoretika, nezávisle na tom, jaké politické směry a systémy byly s jeho jménem spojovány. Je to navíc recepce, která se neváhá rozloučit také s některými ústředními součástmi Marxovy původní teorie. Pro Giddense představovala takovou problematickou část populární schematika základny a nadstavby a Marxův materialisticky orientovaný dějinný optimismus; dějiny 20. století velmi zřetelně ukázaly, k jakým důsledkům prosazování této filozofie dějin založené na víře v pokrok vede.

S Marxem (ale i s Weberem) se Giddens shoduje v tom, že specificky kapitalistický způsob výroby pro trh, spojený s kapitálem a námezdní prací, představuje onu fundamentální diskontinuitu, kterou se v dějinách moderní společnosti vyznačují ve srovnání s předchozími typy společností. Giddens se v této souvislosti dokonce přidržuje stanoviska, že tato forma výroby charakterizuje institucionální architekturu a sociální integraci celého sociálního řádu, ovšem má tím na mysli především oddělení hospodářské sféry od sféry politické, a pak také systém kapitalistické konkurence, který strukturuje ekonomickou oblast a zároveň se promítá i do jiných oblastí.

Na rozdíl od Marxe ovšem Giddens odlišuje pomy kapitalistická výroba a industrialismus [1985: 137 an.]. Soudí totiž, že industrialismus představuje organizační formu kapitalistické výroby, kterou nelze ztotožnit nebo redukovat

na formy vlastnictví a třídní vztahy. Industrialismus v Giddensově širším pojetí zahrnuje kromě průmyslové výroby také mechanizování dopravy a komunikace, urbanismus, avšak rovněž nové formy vedení války. Důležitý rozměr industrialismu pak pro Giddense představuje vztah společnosti k přírodě, lidskému tělu a lidské reprodukci. Ačkoli je nepochybné, že industrialismus vykazuje příbuzenské rysy s kapitalismem, je z institucionálního hlediska zároveň i něčím svébytným a autonomním.

Giddens zpochybňuje také klíčovou marxistickou představu o historické úloze proletariátu. Kritizuje zároveň to, že marxismus chápe vykořisťování ryze ekonomicky jako přisvojování ekonomické nadhodnoty v kapitalistickém výrobním procesu. Giddens nepopírá, že námezdní práce a existence pracovního trhu jsou ústřední osou třídní struktury rozvinutých společností, zdůrazňuje však, že existují i jiné formy vykořisťování, které do třídního schématu nezapadají. Může jít o vojenskomocensky zformované hierarchie, o diskriminaci založenou na etnické bázi a v neposlední řadě o nerovné postavení dvou pohlaví [Giddens 1981a: 242 an.].

Dalším bodem Giddensovy kritiky je proto Marxovo podcenění mocenských vztahů, síly státu a byrokratických struktur. Giddens zdůrazňuje roli národního státu a ukazuje, že jeho pojetí nelze redukovat jen na úlohu při zajišťování infrastruktury a právního rámce. Konstatuje, že stát je vůči společnosti osamostatněnou záštitou moci, dozoru a disciplíny. Argumentuje přitom poukazem na to, že ani nacionální socialismus, ani sovětský komunismus, které zplodily ve 20. století jedny z nejrepresivnějších mocenských aparátů v dějinách, nejsou z Marxovy perspektivy 19. století pochopitelné, a ani pozdější přístupy k marxistické teorii státu k tomu nic nového nepřinesly.

S podceňováním moci jakožto konstitučního znaku národního státu pak v marxismu úzce souvisí iluzivnost očekávání, že odstranit námezdní práci by znamenalo odstranit vykořisťování. Giddens upozorňuje, že oproti Marxovým latentně anarchistickým představám vstupují do hry ještě další formy moci a mimoekonomického vykořisťování. Realizace Marxova očekávání je postavena

před nevyhnutelný rozpor, který představuje nátlak vycházející ze systému centrálně plánované organizace výroby, jemuž se výrobci mají podříditi, a mezi slibovanou svobodnou asociací a demokratickou samovládou v politické a hospodářské oblasti.

Socialismus sovětského ražení vyřešil toto dilema jednoznačným příklonem k centralizovanému mocenskému aparátu a potlačením občanských práv a politických svobod všech skupin obyvatelstva. Politická kontrola výroby a všepromokající společenský dozor byly konstitutivními znaky všech společností sovětského typu. Giddens z tohoto důvodu nepovažoval za pravděpodobné, že by mohla někdy nastat konvergence východního a západního vzoru modernizace. Nepřehlédnutelné napětí, které bylo v socialistických společnostech patrné, Giddens interpretuje převážně právě jako důsledek interních sporů uvnitř komunistické mocenské elity – mezi striktními centralisty a proponenty výraznější decentralizace; dále jako důsledek rozdílů v kultuře a rozvoji, a coby pokračování nacionalistických aspirací, které se sovětizace východní Evropy snažila zastřít, zpochybňovaly proklamovanou jednotu socialismu. Z této pozice vznášel Giddens tvrdou kritiku sovětského socialismu jako „levého totalitarismu“ [Giddens 1981a: 245], jejíž ambicí bylo zároveň dosáhnout toho, aby byla chápána jako fundamentální výzva západnímu marxismu a nové levici, k níž Giddens sám sebe v této době ještě řadil.

Giddensovi pochopitelně nešlo jenom o kritiku sovětského socialismu. V teoretické rovině bylo jeho badatelské směřování orientováno na takové pojetí modernity, kterým by dokázal překonat „jednodimenzionální“ marxistickou tradici, jež byla příliš přimknuta k myšlení 19. století a nedokázala porozumět dnešku. Z tohoto důvodu zaměřuje Giddens svoji pozornost vedle kapitalistické produkce ještě na druhý organizační komplex modernity představovaný národním státem.

Národní stát a násilí

Problematice národního státu je věnován druhý svazek Giddensovy *Rekonstrukce historického materialismu*, který vyšel v roce 1985. V této knize je ohlašována post-marxistická analýza současné společnosti a politiky, přičemž se zdůrazňuje, že pozornost bude obrácena k zanedbávaným stránkám státní moci, které byly podceněny nejen samotným Marxem, ale také Durkheimem a Weberem [Giddens 1985: 17–34]. Giddens soudí, že Durkheim opomíjí dva rozhodující znaky moderního státu, jimiž jsou monopolizace prostředků legitimního fyzického násilí a nárok na suverenitu v rámci pevně vymezeného teritoria, která je právně kodifikována a fakticky prosazována stabilním institucionalizovaným vládním aparátem. U Webera se naopak právě tyto dva znaky stávají ústředním bodem jeho obecné definice státu, aniž by si však zároveň uvědomoval, že tyto předpoklady platí teprve až pro moderní stát. Giddens s odkazem na historický materiál ukazuje, že v klasických impériích i později ve středověku byly lokální jednotky a každodenní život ovládnuty státními institucemi jen v nepatrné míře. Ve společnostech „třídně rozdělených“ (jak je Giddens nazývá) se státní moc a politické boje soustřeďují do měst, zatímco sociální integrace ještě spočívá na tradici a příbuzenství. V moderním státu naproti tomu pronikají administrativní moc a mechanismy politické integrace státu tak hluboko, že se v jejich dosahu nalézají i takové instituce, jako jsou rodina, výchova, věda a média.

Nacionalismus moderní společnosti chápe Giddens [1985: 116 an.] primárně jako psychologický fenomén, spojený s destrukcí primordiálních vazeb na příbuzenské skupiny, vesnická společenství a tradice, v důsledku čehož jsou potřeby příslušnosti a „ontologické jistoty“ přenášeny na pospolitosti řeči, kultury a původu.

Inspirován mj. také Foucaultem věnuje Giddens pozornost univerzalizaci dozoru, kontroly a administrativy jakožto samostatných dimenzí moderního vývoje moci [Giddens 1985: 172–197]. Z jeho pohledu přitom zůstává paradoxem, že Weber, který věnoval byrokratické racionalitě

kapitalismu takovou pozornost, nedokázal význam této dimenze plně rozpoznat.

Instituce kapitalismu, industrialismu a národního státu přispěly k tomu, že boj a násilí byly vytlačeny z každodenního života společnosti, že byla konstituována soukromá sféra a byla garantována občanská práva. Rubem tohoto procesu ovšem je zesílená kontrola a zavedení disciplíny v pracovním procesu (jež byly technikami moderního managementu postupně zjemněny), ale také obecné rozšíření disciplinárních mocenských praktik ve stále hustěji propojených sítích státních institucí (ústřední součástí těchto praktik je sběr, uchovávání a organizace informací). Pacifikace společnosti vlivem monopolizace moci státem, respektive kontrolních a dozorčích praktik administrativního aparátu vede k důsledku, který byl podle Giddense předchozím sociálněvědním myšlením trestuhodně zanedbáván: je jím nebezpečí, že moc, kterou stát nabývá, může získat totalitární charakter [Giddens 1985: 294 an.]. Podle Giddense není v současné době žádný stát proti této potencialitě zcela imunní.

Dalším aspektem, na nějž klade Giddens v díle *Nation-State and Violence* mimořádný důraz, je způsob, jakým se národní stát utváří. Autor přitom konstatuje, že sociologie povážlivě ignoruje fakt, že sociální integrace přicházející se vznikem evropských národních států již koncem 18. století byla v zásadní míře ovlivněna vojenskými akcemi a válkami. Moderní stát tak dostal svůj „křest ohněm“ válkou a na válce, respektive přípravě na ni, měly svůj podíl příslušné státní instituce. Občanská práva a sociální opatření měla podle Giddense [1985: 232–235] zpravidla svůj původ v situacích, v nichž státy mobilizují své obyvatelstvo, nebo si chtějí zajistit jeho podporu – období studené války nebylo v tomto směru žádnou výjimkou. Giddens konstatuje, že inkluze obyvatelstva v rámci institucí moderního státu se odehrála nejen jako akt propůjčení občanských práv, ale že měla i svůj rub, kterým byla povinná vojenská služba. V moderním státě má vztah mezi vojenskou službou, politickou kontrolou a státním občanstvím rozhodující vliv na podobu společenských institucionálních systémů. Obě světové války pak chápe

Giddens [1985: 236–254] v tomto kontextu jako transformativní pro instituce soudobé společnosti: první světová válka a potřeba loajality dělnictva vedla např. k definitivnímu etablování dělnického hnutí v rámci státu. A nejen to, jedná se rovněž o nové technologie, z nichž mnohé byly vyvinuty nejprve pro potřeby armády a teprve posléze se dostaly do civilní výroby.

Další strukturační efekt charakterizující moderní společnosti i v poválečném období, představují nové formy administrativní kontroly, s nimiž stát organizoval válečné hospodářství. Koncentrace všech zdrojů k jedinému cíli vyžadovala dirigistické metody, které odporují tržnímu hospodářství. Giddens konstatuje, že Německo a Japonsko vděčily za svůj vzestup metodám válečného hospodářství a konstatuje též, že také hospodářství v Sovětském svazu bylo inspirováno spíše poručnickou ekonomikou první světové války než Marxem.

Následné efekty válek, vojenské moci a průběžně probíhajících diplomatických jednání se v neposlední řadě projevují rovněž na formování struktur a institucí mezinárodního řádu, do něhož jsou jednotlivé národní státy začleněny a v jehož rámci mají v té či oné míře garantovanou určitou pozici, spojovanou s určitými právy, stejně tak jako povinnostmi. Giddens v této souvislosti například objasňuje, jakým způsobem ovlivnily charakter globální architektury poválečného období konference v Jaltě a Postupimi.

Radikalizovaná modernita

Nečekaná cézura, kterou znamenal historický rok 1989, antikvovala v řadě směrů intelektuální kontroverze předchozí doby. To do určité míry postihlo i Giddensův program rekonstrukce historického materialismu, jehož třetí svazek byl původně ohlašován pod názvem *Between Capitalism and Socialism* [Giddens 1981a: 14]. Giddens na aktuální vývoj zareagoval tím, že vyzvedl problematiku modernity z původně zamýšlené kontroverze mezi kapitalismem a socialismem na obecnou rovinu *Beyond Left and Right* [1994].

Uvedený posun se stal možným zejména díky tomu, že v této době přestala být zkoumaná problematika překrývána ideologickými konstrukcemi studené války.

Giddens se navíc v devadesátých letech odchyluje od cesty nastoupené v předchozích dvou svazcích *Soudobé kritiky historického materialismu* a opouští pozice nové levice, k níž se kdysi počítal. Kontinuita v jeho teoretickém myšlení nicméně přetrvává, a tak ani v této době nepatří k těm, kdo by v nastalé změně spatřovali příchod konce dějin spojený se vstupem lidstva do věku demokracie. Orientuje se proto na „kritickou teorii moderny“, která již podle něj nemá být situována v tradičně orientovaném politickém prostoru, nýbrž „na opačné straně pravého a levého“.

Náhlé zhroucení Východu tak dává Giddens do souvislosti především s procesem modernizace soudobých společností. Během devadesátých let se orientuje na vypracování teorie modernity, distancuje se však přitom od dobově módního trendu, jímž pro něj byl postmodernismus. Giddens naopak hovoří o „radikalizované modernitě“, čímž chce vyjádřit, že současnost se od modernity v zásadě neodvrací, nýbrž naopak radikalizuje rysy, náběhy a tendence, jež jsou v ní od počátku obsaženy.

Obecně vzato se modernita týká „způsobů nebo organizace sociálního života, které se vynořují v Evropě asi od 17. století a které se ve svém vlivu následně staly více či méně celosvětovými“ [Giddens 1998: 11]. Přestože vznikla v konkrétních podmínkách evropské společnosti, představuje modernita v dějinách diskontinuitu, která se zásadním způsobem odlišuje od všech tradičních forem sociálního řádu. Její povaha je přitom dvojznačná, otevírá před lidmi dosud nevídané možnosti, avšak zároveň přináší i nové hrozby a neznámá nebezpečí.

Modernita je pro Giddense spojena s vývojem institucí koordinujících časovou, prostorovou a sociální dimenzi lidského jednání. Jeho úvahy v tomto bodě v mnohém korespondují s časoprostorovou analýzou soudobého světového systému, jak ji podává Immanuel Wallerstein [1974]. Významným znakem modernity je především to, že v jejím rámci dochází k „transformaci“

času a prostoru [Giddens 1998: 23 an.]. Jestliže v předmoderních kulturách bylo počítání času vždy spojeno s konkrétním místem („kdy“ bylo vázáno na „kde“), modernita vede zaprvé k „vyprázdnění“ času a prostoru (do podoby abstraktních souřadnic) a za druhé k jejich oddělení (které se však zároveň stává předpokladem pro jejich nové přeskupení). Toto oddělení je významné především tím, že a) ruší tradiční vázanost (tzn. osvobozuje z pout lokálních omezení); b) umožňuje spojovat lokální a globální způsobem, jenž byl v tradičních společnostech nemyslitelný; c) vytváří podmínky pro to, aby čas a prostor byly znovu spojeny k utvoření jednotného celosvětového rámce. Projevy těchto tendencí lze zaznamenat již v počátečních stádiích moderní společnosti, avšak současná etapa radikalizované modernity vede k jejich výraznému prohloubení.

Mimořádnou dynamiku modernity odvozuje Giddens právě z tohoto oddělení a opětovného spojení času a prostoru, které je doprovázeno procesy „vyvázání“ a „reflexivity“. Vyvázáním má autor na mysli „vytržení“ sociálních vztahů z jejich místních kontextů a jejich přenesení do neomezených časoprostorových distancí (rozpětí). K vyvazujícím mechanismům patří [Giddens 1998: 27 an.]: a) symbolické znaky, jež působí jako „prostředky styku“ (čili média); k těm nejdůležitějším znakům tohoto typu patří peníze, které umožňují takové transakce mezi aktéry, jež jsou od sebe odděleny v čase i prostoru; b) expertní systémy, které organizují podstatnou část našeho fyzického i sociálního prostředí (v tomto smyslu jsme např. odkázáni na stavební experty a expertizy garantující, že stavby a konstrukce, které užíváme, vydrží a nepadnou).

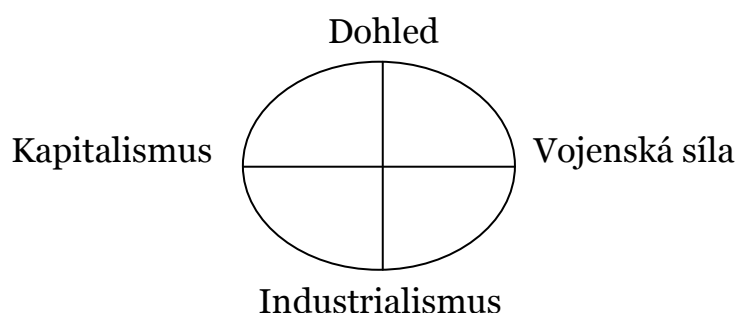
Oba typy vyvazujících mechanismů přitom spočívají na „důvěře“ (důvěře v to, že tyto mechanismy budou fungovat způsobem, který se od nich očekává), jež je takto principiálním způsobem zabudována do moderních institucí. Giddens konstatuje, že povaha moderních institucí je hluboce svázána s mechanismy důvěry v abstraktní (neosobní), zejména expertní systémy, neboť vzhledem k jejich rozsáhlému počtu jsme dnes všichni postaveni do role laiků (nikdo nemůže obsáhnout všechno odborné vědění). Důvěru pak Giddens

ve svém výkladu modernity váže na pojmy „ontologické bezpečí“ a „riziko“. Ontologické bezpečí je podle něj pojem vyjadřující lidskou potřebu důvěry v „trvalost vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání“ [Giddens 1998: 85]. Riziko naopak souvisí se skutečností, že náš život je ohrožen vlivy, které jsou mimo kontrolu nejen jednotlivců, ale i velkých organizací a společností.

Dynamika soudobé moderny je konečně v Giddensově pojetí ovlivněna také její reflexivní povahou. Reflexivita v podstatě znamená, že sociální praktiky jsou neustále ověřovány a přetvářeny ve světle nových informací o těchto praktikách [Giddens 1998: 40]. Jinak řečeno: produkce systematického vědění o sociálním životě se stává integrální částí reprodukce sociálního systému. Jestliže v tradiční společnosti byly sociální aktivity monitorovány z hlediska své korespondence s udržovanou tradicí (dominantním byl ohled na minulost), v moderní společnosti už tyto aktivity nemohou být ospravedlněny poukazem na tradici, nýbrž musí obstát ve světle proměnlivého vědění. S nástupem modernity se reflexivita stává základním principem systémové reprodukce.

Na rozdíl od Marxe, který spojoval rozvoj modernity s jediným faktorem (kapitalistickou ekonomikou), Giddens zdůrazňuje existenci ještě dalších tří institucionálních dimenzí (institucionálních „klastřů“/„shluků“) moderny, jimiž jsou industrialismus, dohled a vojenská síla. Tyto institucionální klastry jsou spolu propojeny vzájemnými vztahy:

Institucionální dimenze modernity



[upraveno dle Giddens 1998: 59].

V Giddensově koncepci znamená kapitalismus „systém ekonomické produkce a směny, který je založen na prodeji zboží a ve kterém se stává pracovní síla zbožím stejně jako statky a služby. Industrialismus označuje použití zdrojů neživé energie společně se strojírenskými technologiemi v kontaktech lidí s přírodou“ [Giddens 2003: 16]. Pojem dohled „označuje dva aspekty koordinace administrativní moci: přímý dohled na podřízené uvnitř organizací včetně státu a kontrolu informací jako prostředku ke koordinaci jednání v dimenzích času a prostoru“ [tamtéž: 18] (jinak řečeno: dohled znamená společenskou kontrolu a kontrolu informací). Vojenská síla, jež měla klíčový význam i v předmoderních společnostech, se stává specificky moderní svou vazbou na průmyslový systém, ovlivňující organizaci armády, stejně tak jako dostupnost zbraňových systémů; zprůmyslnění mění charakter válčení a zahajuje éru „totální války“.

Tyto čtyři institucionální klastry představují nejenom základní dimenze modernizace, ale také kolbiště, na kterém se vyjevují a odehrávají její rozpory, konflikty a konfrontace. Tendence, jež se v těchto institucionálních klastrech prosazují, proměňují náš svět velkou rychlostí a v nebyvalém – celoplanetárním – rozsahu. Pro Giddense z toho vyplývá, že žijeme nikoli v postmoderní společnosti, nýbrž ve fázi radikalizace modernity – „pozdní moderny“ (terminologií Ulricha Becka „druhé moderny“). Sám proto označuje svoji koncepci jako „kritickou teorii pozdní moderny“ [Giddens 2003].

Počínaje druhou polovinou devadesátých let minulého století věnuje autor zvýšenou pozornost problematice globalizace, která má podle jeho soudu rozporuplnou povahu. Nelze ji tudíž chápat jako jednolitý proces, nýbrž jako „složitý soubor procesů, které působí navzájem rozporně či protikladně“, tj. táhne „směrem vzhůru“, ale také tlačí „dolů“ [Giddens 2000: 24].

Giddensovy myšlenky formulované v jeho pozdních pracích nemají vždy pouze charakter přísného vědeckého uvažování, ale mnohdy nabývají povahy odvážných hypotéz a vizí. Autor konstatuje, že pokud dříve bylo možné za silný stát považovat „ten, který byl dobře připraven na válku“, pak v globálním věku platí něco jiného; je to takový stát, který je „dostatečně sebevědomý, aby akceptoval nová omezení své suverenity“ [Giddens 2001: 111]. Otázka identity, otázka „kdo jsme?“ se v těchto podmínkách stává složitější, přesto je nutné pokoušet se nalézat na ni odpověď. Giddens v této souvislosti hovoří o nástupu „kosmopolitního národa“, „kosmopolitního pluralismu“ a „kosmopolitní demokracie“. Nezbytným předpokladem multikulturní společnosti v globalizujícím se řádu je pro něj „kosmopolitní perspektiva“. Z jejího pohledu se jako jediná forma národní identity, jež je s tímto řádem slučitelná, jeví „kosmopolitní vlastenectví“ [tamtéž: 116]. Mají-li však existovat kosmopolitní národy a kosmopolitní vlastenectví, pak je nutná i kosmopolitní demokracie, která bude fungovat v globálním měřítku. Giddens soudí, že předpoklady pro její formování již existují. Ohromný nárůst počtu mezinárodních vládních organizací a nadnárodních organizací, k němuž došlo během posledních desetiletí, podle něj dokládá, že základy globální správy a globální občanské společnosti již byly vytvořeny.

Závěrem

Obecně lze konstatovat, že se Giddens se ve svém teoretickém díle pokusil formulovat ambiciózní teorii sociální změny, která však v soudobých v sociálních vědách příliš výraznou odezvu nezaznamenala, přestože ji lze

považovat za kompatibilní s takovými aktuálními přístupy, jaké dnes představuje např. koncepce *multiple modernities*.

Jedním ze základních rysů Giddensova uvažování je antievolucionismus. Autor v daném kontextu vznáší kritické výhrady, které sice přesně postihují slabiny starších evolučních koncepcí (konce 19. a počátku 20. století), avšak ve vztahu k soudobým představám (jaké reprezentuje např. Niklas Luhmann) už zcela adekvátní nejsou. Evoluční teorie má být v Giddensově díle nahrazena pojmem epizody, jenž však není dostatečně jasně vymezen. Navíc zůstává otázkou také to, proč by tento epizodický přístup nemohl být s moderní variantou evoluční teorie slučitelný.

Giddens se rovněž staví proti diferenciaci mikro a makrosociální úrovně, přičemž má být tato distinkce podle jeho názoru překonána prostřednictvím teorie strukturace. Samotný výklad sociální změny se však v Giddensově podání drží zcela tradičně na makroúrovni, aniž by autor ukázal, jak by bylo možné v tomto ohledu principy strukturační teorie uplatnit (to se může týkat např. otázky role velkých historických osobností – Giddens sice připouští, že tyto osobnosti mohou mít na sociální změnu vliv, avšak další vysvětlení nepodává, přestože se zde principy jeho strukturační teorie přímo nabízejí).

I když se Giddens sám prezentuje jako antifunkcionalista, má jeho myšlení, jak na to ostatně upozorňují i někteří jeho kritikové [Müller 2002:196], tendenci sklouzávat k funkcionalismu (Giddensova konceptualizace čtyř základních institucionálních klastrů představená v díle *Důsledky modernity* [Giddens 1998: 59] se až nápadně podobá Parsonsově schematicke *AGIL*). Navíc Giddensovo pojetí současnosti jako radikalizované modernity, rozvíjející a radikalizující náběhy a tendence, jež byl v nějaké podobě přítomny již v předchozí, počáteční fázi moderního vývoje, do značné míry evokuje jím samotným kritizovaný obraz sociální evoluce.

Literatura

- Baert, P. 1992. *Time, Self and Social Being: Temporality within a social context*. Avebury: Aldershot.
- Baert, P. 1998. *Social Theory in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.
- Braudel, F. 1972. „Geschichte und Sozialwissenschaften - Die longue durée“. Pp 189 – 215 in Wehler, H. U. (ed.). *Geschichte und Soziologie*. Köln: Kiepenheuer – Witsch.
- Foucault, M. 2000. *Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.
- Giddens, A. 1976. *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson.
- Giddens, A. 1981a. *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 1, Power, Property and the State*. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, A. 1981b. „Time and Space in Social Theory“. Pp 88 – 97 in Matthes J. (ed.). *Lebenswelt und soziale Probleme*. Frankfurt/Main: Campus Verlag GmbH.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Giddens, A. 1985. *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1988. *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt/M.-New York: Campus.
- Giddens, A. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, A. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.
- Giddens, A. 2000. *Unikající svět: Jak globalizace mění náš život*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, A. 2001 (1998). *Třetí cesta: Obnova sociální demokracie*. Praha: Mladá fronta.
- Giddens, A. 2003. *Kritická teorie pozdní moderny*. / Suša, O. 2003. *K pojetí sociální změny moderní společnosti u Anthony Giddense*. Praha: Filozofický ústav AV ČR (interní publikace).
- Giddens, A. 2004 (2000). *Třetí cesta a její kritici*. Praha: Mladá fronta.
- Marx, K. – Engels, B. 1950. *Vybrané spisy, I*. Praha: Svoboda.

- Müller, H. - P. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile: Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Petrusek, M. 1998. "Anthony Giddens: Teoretik strukturace a modernity." Pp 159 – 195 in Giddens A. *Důsledky modernity*. (Doslov ke knize). Praha: Sociologické nakladatelství.
- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World System*. New York: Academic Press.

UTVÁŘENÍ EKONOMICKÉ KULTURY KAPITALISMU V POJETÍ MAXE WEBERA A PETERA L. BERGERA

Michaela Vobořilová

Hledání příčin vzniku ekonomické kultury kapitalismu provází sociální vědce již od počátků sociologie. Předestřeny tak byly mnohé cesty uchopení tohoto problému, ovšem přesná a konečná odpověď bude nalezena jen velmi těžko.

Tato stať se pokusí představit jeden z pohledů na danou problematiku, jehož základní otázkou je role náboženství a z něho vznikající postoje a jednání při procesu formování ekonomické kultury kapitalismu. Právě tato koexistence specifických hodnot, jednání a kapitalismu může být pro pochopení současného vývoje ve světě významná.

Zakladatelem tohoto přístupu byl německý teoretik Max Weber. Max Weber, který se této problematice věnoval ve své slavné studii *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Weber věřil, že právě náboženství významně napomohlo procesu formování ekonomické kultury kapitalismu a umožnilo podle něj, byť nezamýšleně, rozvoj racionalismu, čímž pomohlo prosadit takové hodnoty a chování, které jsou ke kapitalismu přátelské. Z tohoto principu Weber dále vycházel při svém zkoumání vztahu hospodářské etiky a náboženství v nezápádních kulturách. Některá jeho tvrzení byla sice již vyvrácena, přesto však ve Weberových textech stále nacházíme inspiraci a mnozí současní teoretikové na jeho práci přímo navazují.

Jedním z takových pokračovatelů, který se snaží rozvíjet Weberovu koncepci protestantské etiky a pokouší se ji aplikovat na současný nezápádní svět, je i současný americký sociolog Peter L. Berger.

Následující úvaha bude věnována oběma zmíněným osobnostem, s cílem jejich koncepce představit, kriticky je analyzovat a následně jejich názory na danou problematiku porovnat.

Zrod ekonomické kultury kapitalismu v koncepci Maxe Webera

Problematika zkoumání základů kapitalismu doprovázela Maxe Webera téměř celý jeho vědecký život. Weber se nevěnoval kapitalismu ve všech jeho aspektech, ale velmi pečlivě rozpracoval především jeho kulturní dimenzi. Ve svém díle sice nepředstavil žádnou konkrétní definici tohoto systému, věnoval se však podrobnému rozpracování diferencí jednotlivých druhů kapitalismu.

Jako výrobní proces existoval podle Webera kapitalismus ve všech dobách i společnostech. V zásadě přitom podle jeho názoru lze rozlišit dva základní typy kapitalismu²¹. Nejprve jde o kapitalismus, který zde existuje již mnohá staletí a neobsahuje ani náznak nové etiky, druhým typem pak je moderní kapitalismus, jehož podstatou je protestantská etika. Weber se ve svých studiích následně zabýval především moderním kapitalismem, jenž je silně spojen s racionalismem a jehož zárodky Weber vidí právě v nově zrozené etice evropských národů.

Vznik kapitalismu je dle Webera vysoce komplexní proces, během něžž vzniká nové ekonomické myšlení a nová etika, rodí se nové ekonomické instituce. Tento proces ve svém důsledku dále vede k obrovskému urychlení inovací a rozvoje technologií. Základním znakem moderního kapitalismu je orientace celého trhu na zisk [Swedberg 2005: 25], přičemž klíčovou roli v moderním kapitalismu Weberova pojetí představuje podnikatelský subjekt. Teprve když podnikatelská činnost představuje většinový způsob ekonomického hospodářství, můžeme hovořit o moderním kapitalismu. K zisku se v tomto systému přistupuje racionálně – je použit pro další investice. Takový druh kapitalismu ovšem vyžaduje plně racionalizované struktury, jejichž spojení je zajištěno univerzálním médiem - penězi. Sociální vztahy jsou tak v moderním kapitalismu zpětně racionálně regulovány (tj. skrze peníze) díky přesně organizované dělbě práce, která je založena na

²¹ Weber o tomto rozlišení hovoří nejen v knize *Protestantská etika a ducha kapitalismu*, ale také v díle *Wirtschaft und Gesellschaft*, ve kterém prezentuje i mnoho dalších druhů kapitalismu.

koncepti občana. Racionalismus se v tomto pojetí zrodu kapitalismu stává základním pohonným prvkem.

Weber se následně musí vyrovnávat s otázkou, proč se moderní racionální kapitalismus vytvořil právě a jedině v západních zemích.

Hlavní příčinou je podle něj specifický kulturně-historický vývoj západních zemí, v nichž se rozvinul pluralismus moci a světský asketismus, obsažený právě v oné nové etice – Weberem nazvaný „duchem kapitalismu“.

Pokud jde o pluralismus moci, ten byl v západních zemích zakořeněn prostřednictvím křesťanství, pod jehož vlivem se již od počátku vzniku států dělila moc mezi více autorit. Bylo tak zabráněno ustavení centrálního, byrokratického a politicko-ekonomického uspořádání, jaké existovalo například v Číně v období imperialistické říše, a mohly se zrodit autonomní struktury.

Jak již bylo zmíněno, k přechodu od tradičního hospodářství k modernímu kapitalismu napomohla podle Webera také nová etika. Tuto myšlenku velmi podrobně rozpracoval a představil ve své studii *Protestantská etika a duch kapitalismu*²², v následujícím textu budou proto předloženy její základní myšlenky²³.

I když Weberova práce vzbudila ve své době velké reakce, samotná idea jeho zkoumání zcela nová nebyla [Loužek 2005: 149]. Weber vycházel ze svých současníků, žáků i myšlenek svých přátel²⁴, mezi nimiž bychom měli zmínit především práci jeho kolegy a konkurenta Wenera Sombarta. Sombart ovšem ve svém díle nezaujímá zcela jasné stanovisko k dané problematice, a často si dokonce protiřečí [Lehmann 1987: 310]. V jeho práci nalezneme části, ve kterých tvrdí, že vysvětlovat vznik nové etiky vlivem náboženské skupiny je značně unáhlené, jinde zastává názor, že protestantismus vývoj kapitalismu

²² Práce Maxe Webera *Protestantská etika a duch kapitalismu* poprvé vyšla v letech 1904-1905 v *Archiv für Sozialwissenschaft und Politik*. Weber ji rozdělil do dvou částí. První, nazvaná „Problém“, se dělí na tři kapitoly: 1. *Konfese a sociální rozvrstvení*, 2. *Duch kapitalismu* a 3. *Lutherova koncepce povolání. Úkol zkoumání*. Druhá část „*Idea povolání asketického protestantismu*“ se dělí na dvě kapitoly 1. *Náboženské základy askeze zaměřené na tento svět* a 2. *Askeze a kapitalismus*.

²³ V textu bude odkazováno jak na český [Weber 1998a]; [Weber 1997], tak na německý text [Weber 1993].

²⁴ Zmíňme alespoň disertační práci jeho studenta Martina Offenbachera, práci GOTHEIN, Eberhard: *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*: Strassbourg, Trübner, 1892; či myšlenky Georga Jelinka.

podpořil. Sám pak viděl okolnosti vzniku moderního kapitalismu především v židovském vlivu.

Samotný Max Weber ve své práci *Protestantská etika a duch kapitalismu* již v úvodu upozorňuje na propojenost kapitalismu a protestantismu. Jako důkaz svého tvrzení předkládá statistiky, které ukazují, že kapitálové vlastnictví se vyskytuje právě nejvíc u protestantů. Weber si je však velmi dobře vědom toho, že není možné určit, zda je právě konfese příčinou hospodářských změn. Základní problémem je přitom nalezení důvodu „*predispozice ekonomicky rozvinutých oblastí pro církevní revoluci*“ [Weber 1998: 184]. Pokud je ekonomický tradicionalismus zpochybňován, je takové dění velmi pravděpodobně doprovázeno rovněž zpochybňováním dosavadní autority církve. Avšak reformace jako odklon od tradicionalismu církve předešlé, je ve své podstatě pouze nahrazením jednoho typu panství panstvím novým. Velký paradox pak lze objevit v překvapivém zárodku kapitalismu právě v puritánském způsobu života.

Základním specifickým rysem puritanismu je podle Webera jeho silný sklon k podpoře ekonomického racionalismu. Důležité tedy je co možná nejlépe formulovat základní spoj a nalézt první zárodky kapitalismu.

Novou etiku, kterou se vyznačuje moderní kapitalismus, Weber označuje jako „*duch kapitalismu*“. I když jej Weber nikde přesně nedefinuje²⁵, ve své podstatě se jedná o vyzdvižení povinnosti každého jedince zvětšovat svůj kapitál a majetek. Základním měřítkem přitom je utilitarismus - za ctnostné je považováno pouze to, co je užitečné, co tedy vede k většímu získání peněz. Zdá se, že bychom mohli takové chování jednoduše nazvat hamižností, je zde však významný rozdíl – v moderním kapitalismu se touha po penězích stává masovým jevem a peněžní zisk jako sebeúčel se stává hlavním životním cílem většiny společnosti.

Protikladem „*ducha kapitalismu*“ je z tohoto pohledu tradicionalismus. Dle Webera je tradicionalismus způsob života, v němž člověk netouží žít jinak, než jak žil doposud. Odstranění tradicionalismu především v přístupu k práci

²⁵ Vykresluje jej skrze úryvek Benjamína Franklina, který podle něj ukazuje „*duch*“ kapitalismu se všemi jeho specifiky v podobě již nezátížené náboženstvím.

je proto zásadním zlomem pro rozvoj kapitalismu. Nejprve je přitom třeba vytvořit pocit odpovědnosti za práci, načež práce dále nesmí být chápána jako prostředek k udržení standardu, ale jako sebeúčel. Taková změna musí být dle Webera nesena skupinami, samotní jedinci na to nestačí. Podle Webera jsou příkladem takové skupiny právě protestanti, kteří svým učením přinesli změnu vnímání práce jako „povolání“ určeného jedinci Bohem.

Pojem „povolání“ - „Beruf“ či „calling“, s významem Božího povolání k pozemské činnosti, se podle Weberova názoru objevuje dle Webera pouze u protestantských národů, u národů formovaných katolictvím se podobný výraz nevyskytuje, nebo alespoň nemá náboženský nádech. Pojem sám však nepochází přímo z ducha Bible, ale zrodil se při jejích překladech, tedy až z ducha překladatelů. Můžeme jej chápat jako *„oceňování splněné povinnosti ve světském povolání jakožto nejvyššího obsahu, který mravní sebekontrola vůbec může do sebe přijmout“* [Weber 1998: 229].

Weber se ve své klíčové práci velmi podrobně věnuje počátkům vzniku Lutherovy koncepce náboženství a zdůrazňuje, že s rostoucím odporem proti katolické církvi kladl Luther stále větší důraz na světské povolání, které se pro něj nakonec stalo *„výrazem lásky k bližnímu“* [Weber 1998: 231]. Podle Webera se tak světské povolání zrodilo zcela nechtěně právě z Lutherovy koncepce náboženství. *„Reformace tedy byla důležitá především svým pozvednutím mravního akcentu a náboženské „prémie“ za práci vezdejší, která se realizovala skrze povolání.“* [Weber 1998: 234].

V žádném případě však nemůžeme hovořit o jakémkoli přímém spojení Luthera s „duchem kapitalismu“, neboť jeho učení bylo zcela v rozporu s touto etikou. Lutherovo učení přineslo změnu vnímání povolání, ovšem toto samotné by kapitalismu ještě ke zrodu nepomohlo. Musela nastat i proměna způsobu chování – musel se objevit asketický způsob života.²⁶ Ten nacházíme až u kalvinismu, ostatně právě etická odlišnost způsobila velkou nevraživost mezi kapitalismem a luteránstvím. Teprve kalvinismus přinesl propojení životního způsobu s náboženským východiskem.

²⁶ U Luthera však byla vždy potlačována stránka asketické sebedisciplíny, neboť byla chápána jako projev svátosti skrze dílo a proto byla posunuta do pozadí.

Kalvinistické učení přináší specifické pojetí predestinace člověka, v jehož rámci je každému jedinci určeno Bohem ještě před narozením, zda bude spasen. Navíc neexistuje způsob, jak se ujistit, zda člověk tím vyvoleným skutečně je. Calvinista je tak uvržen do stálé nejistoty, byl vhozen do pocitu osamělosti a jediný pevný bod, který může ve svém životě nalézt, je víra v Krista a poctivé vykonávání vlastního povolání. Pomoc totiž nemůže nalézt ani u kazatele.: *„Pomoci mu nemohl nikdo. Žádný kazatel – neboť jen vyvolený může slovu božimu rozumět spiritualer, duchovně. Žádná svátost – neboť svátosti jsou sice nařízeny Bohem k rozmnožování jeho slávy a musí se tedy neporušitelně udržovat, avšak nejsou to prostředky k získání milosti boží, ale jen „externa subsidia“* [Weber 1997: 245].

Tento pečlivě vystavěný hodnotový systém, v němž člověk žije na zemi s účelem co nejlépe pracovat a disciplinovaně přistupovat k životu, umožnil postupné odkouzlování světa. Protestantismus tak přinesl zcela nové pojetí asketismu. V katolickém křesťanském středověku existovala askeze v podobě mnišských řádů, tento životní způsob, tj. řeholní řád, ovšem vedl pouze k ještě většímu vzdálení se světskému životu. Calvinismu se naopak podařilo přenést tento řád mezi obyčejné lidi do světského života.

Podle puritánů požaduje Bůh po člověku svědomité vykonávání povolání, ovšem nejde jen o to tvrdě pracovat, ale vyžaduje se racionální, užitečná práce. Rodí se tedy nový přístup ke kapitálu a majetku, ten se stává pro puritána závazkem a je mu Bohem svěřen, aby o něj co nejlépe pečoval a rozmnožoval jej. Svůj život však musí vést zcela asketicky, jak Weber konkrétně uvádí: *„ne zajistě k rozkoši a k hříchu, ale pro Boha smíte pracovat a bohatnout“* [Weber 1997: 225]. Zištnost tak přestává být něčím špatným, ba právě naopak je to úkol zadaný Bohem. Je nutné si však uvědomit, že i přes tento přístup puritáni tvrdě odsuzovali člověka, jehož jediným životním smyslem se stal majetek. K náboženské askezi obsažené v protestantských církvích musíme přistupovat jako k určitému mezistupni na cestě k „duchu“ kapitalismu, kde je již vydělávání peněz skutečně jediným účelem.

Weber při této příležitosti ve své práci tvrdě kritizuje zjednodušování a doktrinářský přístup ke vzniku kapitalismu. Kapitalismus nemůžeme chápat jen jako důsledek reformace, popřípadě jej dokonce považovat za její výsledek. Je nutné si uvědomit, že reformace nebyla jediným možným historickým vyústěním. Ve skutečnosti vždy působí v dějinách mnoho jevů – ekonomických, politických i náboženských. Weber chtěl ve své studii pouze poukázat na „spřízněnost volbou“²⁷ mezi určitou formou náboženství a etikou povolání, a ukázat tak směr, kterým se může ubírat další zkoumání. Nicméně k hodnocení, do jaké míry náboženství ovlivnilo moderní kulturu, můžeme přistoupit teprve tehdy, až tento vztah bude jednoznačně prokázán.

Max Weber se ve své vědecké práci následně zabýval hledáním odpovědi na otázku, zda může vzniknout kapitalistický duch i v zemích nezápadních. Právě proto, že zastával názor, že existuje „spřízněnost volbou“ mezi protestantskou etikou, racionalismem a duchem kapitalismu, snažil se v nezápadních zemích objevit alespoň náznaky takového způsobu nahlížení na svět. Souhrn jeho poznatků na tomto poli představuje kniha *Hospodářská etika světových náboženství*, ve které Weber postupně hovoří o etice východních náboženství, jakými jsou konfucianismus a taoismus, hinduismus a buddhismus či starý judaismus.

Samotnou hospodářskou etiku chápe Weber jako soubor pohnutek k určitému jednání, jež jsou obsaženy a zakotveny v pragmatických a psychologických kontextech náboženství [Weber 1998: 238]. Je potřeba přitom přesně rozlišovat náboženskou etiku od té ekonomické. Náboženská etika je systémem norem regulujícími lidské chování, zatímco ekonomická etika představuje jakéhosi ducha hospodářského systému. Je ze své podstaty a svou povahou autonomní a rodí se z mnoha etik, třeba též náboženské.

Ve své práci Weber klade důraz na to, že praktická etika je do velké míry ovlivňována sociálně-ekonomickými faktory. Přesto však nelze Weberův

²⁷ V originále „Wahlverwandtschaft“

přístup vykládat jako „materialistický“ či jako „idealistický“, Weber je v tomto ohledu zcela neutrální.

Náboženství může být orientováno dvěma směry, snaží se buď pouze přizpůsobovat světu, nebo je jeho přístup racionalizující. V druhém případě pak můžeme hovořit o různých stupních racionalismu, a to podle dvou hledisek. Prvním je stupeň oslabení moci magie, druhým stupeň jednoty mezi vztahem člověka a Boha.

Při svém studiu konfucianismu se Max Weber zaměřil především na otázku vlivu společenských skupin a sociálních podmínek na čínské náboženství. Za hlavní úkol si kladl odhalit vliv konfucianismu či taoismu na čínský racionalismus, zvláště pak na racionalismus ekonomický.

Konfucianismus byl dle Webera náboženství orientované na přizpůsobení se světu, jehož příslušníci byli především světsky orientovaní literáti, lidé knižně vzdělaní. Člověk pro ně ztělesňuje konečný cíl, etickou hodnotu, cíl sám o sobě a není nástrojem působení určitého boha [Weber 1997: 285]. V konfucianismu se také objevuje myšlenka povolání, které podle Webera sehrálo tak významnou roli při vzniku ducha kapitalismu v západní kultuře, ovšem znamená přílišnou specializaci a skrývá tak v sobě hrozbu utilitarismu.

Weber nachází v konfucianismu rovněž zárodky racionalismu, ale ve zcela jiné podobě než tomu bylo u protestantské etiky. Cílem konfucianistického racionalismu je přizpůsobení se a oddání se světu zvenčí do nitra. Nechybí zde touha po zisku, zisk však není cílem, nýbrž je chápán pouze jako prostředek ke ctnostnému životu a sebezdokonalování. Kapitalismus se podle Webera mohl v Číně jen těžko rozvinout, neboť všechny vztahy jsou založeny na tradici a rigidních příbuzenských organizacích.

Taktéž hinduismus vytváří podle Webera zcela nevhodné prostředí pro rozvoj ducha kapitalismu. I když v sobě zahrnuje silné racionální prvky, jako například ovládání pudů, podstata náboženství zůstává ryze tradiční, Weber dokonce považuje hinduismus za jedno z nejtradičnějších náboženství. Buddhismus pak představuje naprostý protipól k asketickému protestantismu,

etika tohoto náboženství je neúprosná, neboť spásy lze dosáhnout pouze bez nároků, práce a majetku. Každý pokus o obchodování či podnikání znamená naprostý odklon od cesty spásy. Podle Webera tato etika nemůže být nikdy slučitelná s kapitalismem, neboť celý život se v jejím rámci obrací k vesmírnému koloběhu a je naprosto vzdálen racionálnímu přístupu k životu.

Další kolébkou racionalismu je dle Webera starý judaismus a jeho právo a etika. Za zásadní přitom považuje smluvní charakter židovského práva, který se realizuje ve smlouvě mezi židovstvem a Jahvem [Weber 1983: 81]. I když Židé přinesli do západního světa půjčky a obchodování, nepovažuje je Weber za původce kapitalismu. Obchod má podle něj kořen na východě u spousty dalších národů, Židé jej pouze do Evropy přenesli²⁸.

Shrnutí

Max Weber rozumí moderním kapitalismem takové zřízení, ve kterém se již zrodil „duch kapitalismu“. Formování ekonomické kultury kapitalismu se věnoval ve své práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, v níž předložil myšlenku existence určité souvislosti mezi etikou protestantismu a kapitalismem. Podle Webera pomohlo vzniku nové etiky nové pojetí smyslu povolání objevující se u protestantských národů, společně s asketickým přístupem ke světskému životu. Na základě tohoto zjištění se dále zabýval studiem nezápadních náboženství a došel k závěru, že se v nich nemůže zrodit kapitalismus vzhledem k nepřítomnosti racionálního přístupu ke světu.

Peter L. Berger a jeho pojetí formování ekonomické kultury kapitalismu

Peter L. Berger, známý americký sociolog, který v současnosti působí na Bostonské univerzitě, se ve své vědecké činnosti zaměřuje na sociologii vědění

²⁸ Zde Weber polemizuje se Sombartem, neboť nechápe Židy jako hlavní faktor rozvoje moderního kapitalismu.

a náboženství. Zajímavé je, že i když se Berger ve svých pracích velmi často dotýká problematiky protestantismu, nikdy nevytvořil ucelenou a jednotnou studii zabývající se tímto tématem. Proto je každý čtenář při studiu jeho díla vystaven poměrně značnému množství nejasností, nepřesností a celkové nesystematičnosti. V této kapitole budeme vycházet především z Bergerových odborných textů dotýkajících se tématu protestantské etiky a z knihy *Kapitalistická revoluce* [Berger 1993: 296], v níž se Berger pokusil stanovit základní obecné vztahy mezi moderní společností a kapitalismem²⁹.

Berger nám nabízí v zásadě dva způsoby pochopení protestantské etiky. Jeden prostřednictvím ekonomické kultury, druhý skrze chápání protestantské etiky jako duchovního kapitálu. V následujícím textu se pokusíme obě zmíněná pojetí vysvětlit.

Díváme-li se na kapitalismus jako na pojem, musíme si uvědomit, že jde o *historický fenomén* [Berger 1993: 42] s vlastním historickým vývojem³⁰ a že lze zároveň nalézt mnoho různých výkladů kapitalismu. Berger sám přichází se dvěma definicemi kapitalismu, přičemž v obou je silně ovlivněn Weberovou teorií. Jak již bylo zmíněno, Weber spojuje moderní kapitalismus s takovým hospodářským zřízením, v němž je převážná většina ekonomických potřeb společnosti naplňována kapitalistickým podnikáním. Kapitalistické podnikání pak Weber pojímá jako ekonomickou aktivitu zacílenou na trh a dosažení zisku pomocí tržní směny. Takovýto moderní kapitalismus je pak nutné odlišovat od kapitalismu, který netvořil většinový způsob ekonomické aktivity [Swedberg 2005]. Berger v tomto kontextu předkládá dvě definice.

První Bergerova definice kapitalismu je výsledkem hledání difference mezi kapitalismem a socialismem, které Berger chápe jako antagonisty³¹. Velké problémy však toto chápání způsobuje v empirické rovině, protože přiřadit jednoznačně jednu zemi k socialismu, nebo kapitalismu je takřka nemožné. Definici kapitalismu tedy Berger zpřesňuje užitím dvou diferenčních kritérií – tržním mechanismem a politickou alokací [Berger 1993: 48]. Berger chápe

²⁹ Při práci bude zohledňována poměrná neaktuálnost knihy, neboť ta vyšla na počátku devadesátých let.

³⁰ Lez připomenout mnoho prací např. [Sombart 1924], [Wallerstein 1979].

³¹ Navazuje tak na Sombartovu tradici.

pojmy socialismus a kapitalismus ve weberovské tradici jako ideální typy, v realitě nedosažitelné stavy. Oba pojmy pak považuje za póly jedné kontinuální škály.

Při představení druhé definice Berger vychází z pojmu ekonomická kultura. Ekonomická kultura je v tomto smyslu chápána „*jako určitý ekonomický systém (nebo chceme-li určitý způsob výroby) s empirickými projevy ve spojení s dalšími společenskými jevy*“ [Berger 1993: 53].

Berger se při své analýze kapitalismu snažil nalézt pojem všeobjímající, který by pokud možno zahrnoval každý element kapitalismu³². Při hledání takového pojmu se nechal inspirovat Gabrielem Almondem a Sidneyem Verbou [Almond, Verba 1996], kteří vytvořili pojem „politická kultura“. Tito autoři chápou politickou kulturu jako odraz politického systému v poznání, hodnocení a cítění členů společnosti [Škodová 2007: 296]. Pro Bergera je pak *mutatis mutandis* teoretický záměr stejný. Jeho teorie má „*zkoumat sociální, politický a kulturní systém či kontext, v němž určité ekonomické procesy probíhaly*“ [Berger 1993: 11].

Berger tímto způsobem velmi chytře obchází problém rozlišení mezi kulturou a kapitalismem. Pro Bergera představují tyto pojmy pouze vzájemně propojené, provázené entity, mezi nimiž nelze hledat kauzalitu, a to ani jedním směrem. Důležité je právě odhalit, jakým způsobem jsou všechny jejich souvislosti vzájemně propojeny.

Berger v tomto případě rozlišuje vnitřní a vnější propojení, přičemž Vnitřní propojení představuje takové spojení, bez něhož by samotný jev vůbec nemohl existovat. Jde o skutečnou spjatost, není zde žádná nahodilost. Naproti tomu vnější propojení je zcela náhodné a ve své podstatě se jedná o výsledek jedinečnosti historických okolností. Zásadní význam má přitom konstatování, že vnitřní spojení jevů neznamena žádnou kauzalitu, ale pouze společně podmíněnou existenci, která však kauzalitu nijak nevylučuje.

³² Moderní kapitalismus je podle Bergera spjat s technikou (a společenskými změnami, které s sebou technika přináší), systémem stratifikace, politickým systémem a je také provázán se vznikem nové kultury.

Bergerův přístup se tak do značné míry podobá Weberově koncepci. Jak Berger sám tvrdí, výraz „duch kapitalismu“ „by mohl být bez porušení Weberova záměru klidně přeformulován jako ekonomická kultura kapitalismu“ [Berger 1993: 125].

První způsob Bergerova přístupu k protestantské etice, chápané v tomto kontextu jako duchovní kapitál, nacházíme nejlépe popsany v odborném textu *Spiritual Capital in Comparative Perspective* [Berger, Hefner 2003], který Berger napsal spolu s Hefnerem u příležitosti plánovaného výzkumného programu „*Spiritual Capital Research Program*“³³.

Duchovní kapitál nemůžeme podle Bergera s Hefnerem chápat čistě v náboženském rámci, ale je třeba objasnit jeho roli při tvorbě demokracie a moderního kapitalismu. Průkopníkem tohoto přístupu je Max Weber, který se ve svém díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* zabýval otázkou vztahu mezi kapitalismem a náboženstvím. Zmíněným autorům se problematika spojení mezi hodnotami, náboženstvím a vznikem moderního kapitalismu jeví obzvlášť důležitá při pohledu na současný světový vývoj. Ukazuje se totiž, že navzdory předpovědím mnoha sociálních vědců se svět se od náboženství neodklání, ale religiozita naopak roste.³⁴

Při tomto konstatování je však zároveň nutné si uvědomit obrovskou diversitu duchovního kapitálu. Jako příklad představují Berger s Hefnerem vývoj přístupu k náboženství v muslimském světě [Berger, Hefner 2003: 3]. Většina muslimů byla do šedesátých let nábožensky jen málo vyhraněná a vlády muslimských zemí byly orientovány socialisticky či nacionalisticky. Velkou změnu přinesla sedmdesátá a osmdesátá léta, kdy začal silně narůstat zájem muslimů o islám. V této době můžeme pozorovat obrovský nárůst zájmu o náboženské vzdělání, publikovalo se daleko více knih s islámskou tematikou a vzrostla výstavba mešit. Co však způsobilo tento náhlý obrat k náboženství? Berger s Hefnerem se domnívají, že podhoubím tohoto vývoje byla právě šedesátá léta.

³³ Pořádal v říjnu roku 2003 Metanexus Institute.

³⁴ Příkladem může být vývoj v muslimském světě, kde se znovu obnovuje síla islámu či prolínání evangelického protestantismu do Latinské Ameriky, subsaharské Afriky a východní Evropy; a dokonce i Čína.

Tehdejší nacionalistické vlády totiž kladly velký důraz na masové vzdělávání lidí, jež mělo vést k vytvoření generace muslimů se všeobecnými základními znalostmi. Dopad této politiky na společnost byl však silně polarizující. Na jedné straně zde vznikla vrstva sekularizovaných muslimů, kteří své vzdělání využívali na ekonomickém poli. Na straně druhé se ale vytvořila také skupina muslimů, která se obrátila k hlubšímu studiu islámu. Byla zahájena rozsáhlá distribuce levných náboženských knih, která pak dále napomáhala velkému vzestupu náboženského cítění. Tím navíc narůstal vliv náboženských autorit, stále častěji participujících také na politické moci. Berger s Hefnerem se proto domnívají, že vzestup kapitalismu byl v těchto podmínkách doprovázen rovněž vzestupem náboženského zapálení.

Pro Bergera s Hefnerem představuje duchovní kapitál podmnožinu [Berger, Hefner 2003: 3] kapitálu sociálního, tak jak jej známe z Bourdieuova pojetí: „*Sociální kapitál je suma zdrojů, skutečných nebo virtuálních, které vyplývají pro jednotlivce nebo skupiny, a na základě kterých mají trvalé sítě více či méně institucionalizovaných vztahů vzájemných znalostí a poznání.*“³⁵ Sociálním kapitálem rozumíme vliv, znalosti či moc, které jedinec získává jen samotným faktem, že se nachází v určité skupině nebo sociální síti. Duchovní kapitál je nakonec vztažen k jednotlivci, jenž jako člen náboženského společenství čerpá z tohoto společenství různé zdroje.

Je však duchovní kapitál vždy spojen s tržním hospodářstvím a kapitalismem, podporuje vždy demokratické myšlení a svobodu? Berger s Hefnerem se domnívají, že nikoliv, ne každá forma duchovního kapitálu musí nutně vést ke svobodě. Jen duchovní kapitál, který svou podstatou podporuje vznik hodnot a sociálních sítí založených na důvěře a spolupráci na trhu, může pomoci rozvoji kapitalismu.

Ve druhém, výše naznačeném pojetí je pro Bergera protestantská etika souborem specifických postojů a chování. Podle něj je otázka konceptů

³⁵ „social capital is the sum of the resources, actual or virtual, that accrue to an individual or a group by virtue of possessing a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition“ [Bourdieu, Wacquant 1992: 119]

Weberova „ducha kapitalismu“ stále aktuální, a uvádí proto čtyři možné okruhy otázek:

Nejdříve je to věčně trvající a stále nezodpovězená otázka, zda byl Weberův „duch kapitalismu“ opravdu jednou z hlavních příčin vytvoření moderního kapitalismu. Touto otázkou se zabývalo mnoho generací vědců, počínaje R. H. Tawneyem.

Významnou otázkou je celkové umístění Weberovy teorie v rámci širšího kontextu. Důležitost této problematiky vzroste především na pozadí představy Webera jako určitého antagonisty ke Karlu Marxovi. V rámci tohoto problému se tedy můžeme ptát: „Jaká je role idejí v procesu sociální změny?“³⁶

Protestantská etika může být také chápána jako určitý klíč k řešení historie dějin, a to k řešení problému neúmyslných a nepředpokládaných důsledků historického vývoje (jistě nebylo Lutherovým ani Kalvínovým záměrem, aby jejich učení vedlo ke zrodu kapitalismu).

Čtvrtá otázka je podle Bergera nejdůležitější. Když na chvíli odhlédneme od veškeré teorie, vyvstává zde jeden zásadní empirický problém: „*Do jaké míry je Weberovo pojetí protestantské etiky užitečné pro pochopení vývoje v dnešním světě?*“³⁷ Právě tomuto bodu věnuje Berger nejvíce pozornosti.

Pro Bergera představuje v tomto pohledu protestantská etika soubor změn hodnot a vzorců lidského chování, tak jak je popsal Weber ve své práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, sám ovšem nachází také další rysy.

Mezi základní znaky Bergerovy „*protestantské etiky*“³⁸ patří:

- Nový přístup k vykonávání práce, a to nejen ve smyslu práce tvrdé. Především je práce chápána racionálně jako Boží poslání či smysl života.
- Disciplinovaný přístup k práci a soukromému životu.
- Odsun okamžité spotřeby, která umožňuje kumulaci kapitálu.
- Vzniká svět oproštěný od magie – „odkouzlený svět“.
- Zvýšená pozornost věnovaná vzdělávání dětí.

³⁶ „*Just what is the role of ideas in processes of social change?*“ [Berger 2004: 1]

³⁷ „*To what extent is Weber's notion of the Protestant ethic helpful in understanding developments in the world today?*“ [Berger 2004: 2]

³⁸ Pro odlišení ostatních významů protestantské etiky bude pro pojem v tomto významu používána kurzíva.

- Tendence k zakládání neelitních seskupení.

Obsah protestantské etiky je tedy Bergerem posunut do obecnější roviny a je chápán jako soubor určitých racionálních přístupů k životu, které se projevují ve změně v chování a etice. Vystává tedy otázka, zda je skutečně vhodné používat pro takto nadefinovaný pojem termín „*protestantská etika*“, neboť ten evokuje chování spjaté jen s jedním jediným přístupem v křesťanské církvi.

Jakkoliv Berger ve svých úvahách vychází z Weberovy koncepce, upozorňuje, že jeho myšlenky jsou již v dnešní době vyvráceny. Dnešní kapitalismus je již velmi vzdálen počátečnímu asketickému přístupu a je cele prodchnut konzumem a vysokou spotřebou. Než budou v krátkosti představeny podstatné body Bergerova kritického hodnocení Weberovy koncepce, připomeneme si ještě základní východiska teorie „multiple modernities“ Shmuela Eisenstadta. I když Berger s Eisenstadtovou teorií ve všech oblastech souhlasí, hraje právě tato koncepce významnou roli v Bergerově přístupu k Weberovým myšlenkám.

Jádrem Eisenstadtovy teorie je názor, že kulturní dimenze je důležitým hybatelem procesu modernity. Eisenstadt tak navazuje na humanistickou koncepci Maxe Webera, a využívá také jeho metodu srovnávacího přístupu. Eisenstadt kritizoval především Weberův europocentrismus, přebral však jeho zdůraznění vlivu náboženství na sociální struktury a ekonomicko-politický systém. Eisenstadtovu teorii proto můžeme interpretovat buď jako zcela protikladnou k Weberově koncepci, nebo jako pokus o nové užití jeho principů.

Eisenstadt vychází z Jaspersova pojmu kultura osové společnosti.³⁹ Kmenové kapitály historické substance vznikly podle Eisenstadta v osovém čase – v období mezi 8. – 2. př. n. l. Osový čas je obdobím vzniku filozofie a doby, kdy si lidé uvědomují svou smrtelnost a hledají osvobození a vykoupení z tohoto světa.⁴⁰ Tyto substance vznikly na třech místech: v Indii, Číně a Blízkém východě.

³⁹ Formulováno ve stati *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* v roce 1948.

⁴⁰ Nové pojetí vzniku filosofie, která nevzniká z údivu nad skutečností, jak její vznik byl chápán Platónem.

Tuto svou teorii představil Eisenstadt v práci *Die Vielfalt der Moderne*, jejímž jádrem je myšlenka neustálé dynamiky vyvolané napětím mezi ortodoxní a heterodoxní dialektikou náboženských základů společnosti. Vztahy mezi ortodoxií a heterodoxií jsou přitom dány způsobem konceptualizace transcendentálního řádu. Zdrojem změn koalescentní povahy je heterodoxie, přítomná v monoteistických náboženstvích západní kultury.

Západní křesťanská modernita, první ze všech modernit, vyrostla z imperativu morálně poznávacího rámce racionalizace světa. Individuální autonomie, osvobození se od tradičních omezení na všech úrovních a důraz na lidské poznání jsou základními znaky křesťanské modernity [Spohn 2001: 501]. Tato modernita se zrodila z křesťanského, judaistického a řeckého kulturního univerzalizmu. První pohled na vývoj světa, vytváří dojem, že s šířením západoevropského programu se šířila i modernita. Eisenstadt však upozorňuje na to, že nesmíme ztotožňovat westernizaci a modernizaci. Západní modernitu musíme brát pouze za referenční bod, modernizace nezápadních společností kontinuálně nenavazuje na západní modernizaci, má však společné jádro.

Na rozdíl od paradigmat modernizace a neo-modernizace, nepovažuje Eisenstadt kulturní modernizaci za proces racionalizace a diferenciaci, který vede k rozpuštění a sekularizaci náboženských tradic [Spohn 2001: 505], ale naopak jej považuje za proces sekularizace rekonstruovaných náboženských tradic. Proto také v modernizaci stále nacházíme náboženské a totalitní napětí.

Jak již bylo zmíněno, Berger byl při kritice Weberovy práce postaven před problém Weberovy nepotvrzené teze, že se kapitalismus a modernizace nebudou rozšiřovat do nezápadních zemí. Právě zde Berger využívá Eisenstadtovy teorie multiple modernities. Tvrdí totiž spolu s Eisenstadtem, že každá modernita má svá specifika a svůj společný základ. Berger však jde při svém zkoumání dál a tvrdí, že onen společný základ můžeme hledat právě ve znacích „*protestantské etiky*“. Aby se mohl kapitalismus rozvinout, musí

společnost přebrat základní vzorce „*protestantského*⁴¹“ chování (aktivnost, racionální inovativnost, sebekázeň, odkouzlení světa).

Jako příklad takového procesu uvádí vývoj v Japonsku. Proměna japonského hospodářství nebyla pouhým přenesením vytvořených znalostí a technologie západního světa, ale jednalo se především o přijetí západních hodnot, jakými jsou disciplína či poslušnost, japonskou vládnoucí elitou. Stejným příkladem může být rovněž Čína (případně Taiwan a celá jihovýchodní Asie), kde se taktéž postupně prosadil kapitalismus. Právě v případě Číny Weber popíral možnost rozvinutí kapitalismu pro její náboženství „magické zahrady“ a dědičné čínské vlády. Podle Bergera měl ovšem Weber ve svém pozorování nakonec pravdu, protože nástup moderního kapitalismu umožnila v Číně až přeměna dědičné vlády na byrokratickou. Berger také upozorňuje na změnu konfesního složení obyvatelstva, v jehož řadách se stále častěji objevuje příklon ke křesťanství a neo-konfucianismu.

Berger se při svém studiu „*protestantské etiky*“ snaží nalézt její význam pro pochopení současného vývoje ve světě, respektive prověřit, zda je tento úhel pohledu na danou problematiku výhodný a jaký je jeho případný vliv [Berger 2004].

Berger při této příležitosti zmiňuje významnou práci Davida Martina, zabývající se obrovským nárůstem letničního hnutí (pentekostalismu) v Latinské Americe, a dále práci Redding Gordon, rozebírající hodnoty a životní postoje v Číně. Oba tyto zdroje ukazují, že pohled na současný vývoj přináší mnohá nová zjištění.

Při zkoumání „*protestantské etiky*“ je logické začít přímo u protestantských církví. Ovšem v životě dnešních amerických protestantů nalzáme již jen pouhá torza Weberova „ducha kapitalismu“, neboť jak sám Weber ve svých studiích tvrdil, „duch kapitalismu“ postupem času slábne.

Mnohem významnější a zajímavější se ukazuje pohledu do nově vzniklých hnutí, jejichž zrod můžeme pozorovat v celém světě. Velmi dobrý příkladem může být již výše zmíněné a rychle se šířící letniční hnutí.

⁴¹ V Bergerově pojetí se za protestantskou etikou skrývá soubor určitého chování a druh etiky, není to již tedy klasický protestantismus.

K letničnímu hnutí se v současném světě hlásí lidé v Latinské Americe, v subsaharské Africe, východní a jihovýchodní Asii a na spoustě dalších, mnohdy zcela neuvěřitelných míst.

Otázkou pak je, do jaké míry obsahuje toto hnutí znaky „*protestantské etiky*“ a do jaké míry tento typ chování souvisí s ekonomickým rozvojem. Pozorování ukazuje, že letniční hnutí v Latinské Americe zastává postoje velmi připomínající chování protestantů v 17. a 18. století. Základním rysem letničního hnutí je jeho tvrdé vymezení se vůči tradiční latinskoamerické kultuře. Má silně asketický charakter, prosazuje zákaz alkoholu a mimomanželského sexu, důraz je kladen na disciplínu a poctivost. Hodnotový systém tohoto náboženství je nastaven tak, že rozrušuje starý katolický „*compadre system*“, pro nějž bylo typické užívání si života, velké výdaje a žádné spoření. Letniční kultura také podporuje feministické hnutí a silně vystupuje proti machismu. Ženy se stávají hlavou rodiny, stojí v čele rodinného krbu a hrají významnou roli ve vzdělávání dětí. Tento genderový fenomén již přesahuje hranice původního Weberova konceptu a hraje významnou roli právě při srovnávání ekonomických a sociálních dopadů těchto změn, například v kontrastu s islámským světem.

V přijetí „*protestantské etiky*“ hraje velmi významnou úlohu rovněž ekonomická úroveň dané země. Tam, kde jsou pro to příznivé podmínky, se stává změna etiky velmi výhodnou a umožní odstartování významné sociální mobility, která se ve svém důsledku projevuje velkým nárůstem střední třídy (např. Chile, jižní Brazílie). U zemí se špatnými makroekonomickými podmínkami jsou pak tyto změny méně výrazné (např. severovýchod Brazílie).

Problémem však zůstává, zda letniční hnutí způsobuje ve všech částech světa stejné proměny etiky a chování. Jak uvádí Berger, v současnosti se zdá, že bude na tuto otázku nalezena spíše pozitivní odpověď, a ukáže se, že letniční hnutí se opravdu projevuje všude stejně. Je nutné si ovšem zároveň uvědomit, že v Africe má hnutí velmi specifickou podobu, neboť je ovlivněno fenoménem tzv. nezávislých církví, které představují propojení tradičního afrického náboženství s křesťanstvím.

Ekonomický vzrůst Japonska a jihovýchodní Asie nás přivádějí k otázce, jaký podíl na tomto růstu měly specifické kulturní znaky. Někteří vědci hledají vliv v konfucianismu, který se prosadil jak v Japonsku, tak v jihovýchodní Asii. Konfucianismus je ve své etice a hodnotách velmi podobný protestantismu, i zde jsou totiž vyzdvihovány hodnoty disciplinovaného života, skromnost a střízlivost, zvýšený zájem o vzdělání a v neposlední řadě je v něm skryto stejné opovržení magií.⁴² Další skupina vědců však vzdor jmenovaným podobnostem nevidí příčinu ve vlivu konfucianismu, ale spíše v charakteru čínského lidového, vysoce pragmatického náboženství. Z těchto zdrojů uvádí Berger studii Gordona Reddinga [Redding 1990], která se původně věnovala čínským podnikatelům a v současnosti je rozšířena na oblast Japonska a Jižní Korey. Ve studii tento autor zkoumal vliv kulturních faktorů na rozvoj ekonomiky.

Berger ve svém příspěvku také představuje výzkum, na němž se podílela jeho univerzita. Tato studie se zabývala organizací Opus Dei a byla shrnuta Joanem Estruchem [Estruch 1995: 320]. Ačkoliv je Iberiánské katolictví všeobecně považováno za zcela protikapitalistické, právě uvnitř této církve vznikla organizace Opus Dei, která se projevuje znaky silně prokapitalistickými. Organizace započala svou činnost ve dvacátých a třicátých letech ve Španělsku a měla za úkol propojit politický a náboženský svět. Jejími členy byli jak kněží, tak laici a jejich společným úkolem bylo vést jakýsi kvaziklášterní asketický život. Jsme zde tedy opět svědky jakéhosi obrácení světa do kláštera – přenesení klášterního života do života světského. Postupem času tato organizace získala silnou politickou moc a tu uplatňovala při podpoře přeměny Španělska na moderní kapitalistickou zemi. Zapojila se také do vzdělávání a pro tyto účely založila dvě prestižní školy. Nejzajímavější je však nezamýšlený důsledek ekonomického úspěchu Opus Dei⁴³, původní záměr propojení Španělska s Fatimou totiž skončil jeho spojením s Bruselem.

Dalším náboženským světem, jemuž je třeba věnovat pozornost obzvláště v dnešní době, je svět muslimů. Otázka v tomto případě zní jasně: je

⁴² Weber viděl konfucianismus jako neasketický a tedy nepříznivý pro rozvoj moderní kapitalismu, ale tento pohled byl ovlivněn jeho zaměřením pouze na imperiální Čínu, kde se skutečně neasketicky projevovat.

⁴³ Zde můžeme opět připomenout Weberovy nezamýšlené důsledky.

náš civilizační, ekonomický a kulturní přístup slučitelný s vývojem v islámských oblastech? Obecně se tvrdí, že inherentně jde o oblasti zcela neslučitelné, podle Bergera však určitou kompatibilitu nalézt lze, konkrétně například v Indonésii. V této zemi tvoří absolutní většinu obyvatel muslimové, a přesto v ní došlo k rozvoji kapitalismu.

Podle Bergera tedy mají kulturní faktory významný vliv na ekonomický rozvoj a jeho práce znovu dokazují, že „protestantská etika“ je vnitřně spjata s kapitalismem. Ovšem „nositeli“⁴⁴ moderní kapitalistické kultury mohou být i aktéři nenáboženského původu, jako třeba armáda. Tento efekt však může fungovat pouze ve společnostech, kde je zároveň armáda nositelkou určitého étosu, a má tak možnost zasahovat do politického a ekonomického života. V takovém případě armáda napomáhá prosazení zesvětštěného asketismu, a to právě skrze etiku svých vojáků, kteří žijí racionálním a střízlivým životem.

Shrneme-li Bergerův pohled na věc, vidíme, že považuje protestantskou etiku, kterou chápe jako soubor postojů a chování, za významnou podmínku pro vznik moderního kapitalismu, sama ale nemůže stačit k tomu, aby byla nastartována vzestupná mobilita a z chudých se stali lidé s dobrou životní úrovní. Zatímco hodnoty a chování vedoucí k úspěšnému zavedení moderní kapitalistické kultury budou ve všech případech stejné, „nositelé“ prosazující tuto kulturu se budou lišit.⁴⁵

Společenská transformace nepotřebuje pro svůj start hodnoty a chování vyznávané většinou společnosti. Berger hovoří o tzv. „předvoji“⁴⁶, tedy minoritě představující vysoce aktivní náboženskou i nenáboženskou skupinu lidí, která se stává nástrojem rozvoje.⁴⁷ Takto započatý rozvoj pak postupně ovlivní také skupiny, které protestantské hodnoty nevyznávají, a nakonec nevyhnutelně způsobí přeměnu celé kultury. Berger přirovnává tento jev k „přílivu, který

⁴⁴ Weber termín „nositelé“ přímo nepoužívá, hovoří o skupině, jež jako první nese změny chování a novou etiku, tedy nestačí pouze jedinci.

⁴⁵ Tato myšlenka odkazuje na Weberovo dílo *Protestantská etika a duch kapitalismu*: „... aby mohl zvítězit (kapitalismus), musel nejprve vzniknout, a to nejen v případě jednotlivých izolovaných jedinců, ale jako způsob nazírání nesený skupinami“, [Weber 1998: 200].

⁴⁶ Vlastní překlad v originále: „vanguards“

⁴⁷ Berger se tímto pohledem již velmi blíží Marxově tvrzení, že hodnoty a chování jsou konstruovány s ohledem na dominantní ekonomický záměr.

zvedá všechny lodě“.⁴⁸ Historických příkladů působení takového „předvoje“ přitom nalézáme hodně: kromě protestantů jsou to třeba Židé, některé indické kasty či Arméni na Blízkém Východě.

Na začátku ekonomického rozvoje většinou dochází k silnému nárůstu ekonomické nerovnosti,⁴⁹ a to ve prospěch oné „*protestantské*“ menšiny. Velký hospodářský úspěch menšiny může vést k silnému posílení závisti, zášti a ohrožení stability společnosti, a je tak velmi důležité, aby v této počáteční fázi vedlo společnost dostatečně schopné politické vedení.

Nakolik ovšem trvá užitečnost „*protestantské etiky*“ rovněž v pozdějších fázích ekonomického rozvoje? Pokud je kapitalismus úspěšný, obrovsky naroste produktivita a lidé si mohou dovolit pracovat méně usilovně, aniž by tím ohrozili chod ekonomiky. Budou se sice mezi nimi stále ještě vyskytovat tvrdě pracující jednotlivci, jakási nová podoba „předvoje“, ale většina lidí si bude moci dovolit pracovní uvolnění. Tato změna způsobu života přirozeně povede ke změně hodnot, přičemž především vzroste tolerance, ale také lenost a požitkářství. Berger si v této souvislosti představuje, že hodnoty a chování mají určitou expirační dobu, která je určena výší HDP. Zatímco v jedné době se mohou postoje a chování zdát výhodné, v jiné době již tomu tak nemusí být, příkladem může být Japonsko.

Závěrem se ukazuje, že před námi vyvstává prastarý problém, totiž odmítání hodnot novou generací, jakýsi dávný spor mezi rodiči a dětmi. Rozvoj kapitalismu vede k přeměně „tvrdé“ společnosti na „měkkou“ a následně nová líná a požitkářská generace přebírá svět vytvořený pracovitými askety.

Shrnutí

Berger analyzuje kapitalismus ze dvou pohledů. Nejprve k němu přistupuje z hlediska dvou diferenčních kritérií – tržního mechanismu a politické alokace, a chápe v tomto směru kapitalismus jako ideální typ, antagonistu k socialismu.

⁴⁸ Vlastní překlad, v originále: „*the rising tide which lifts all ships*“. [Berger 2004: 11].

⁴⁹ Zde je pravděpodobně Berger ovlivněn Kuznetsovovou teorií. Kuznetsovova křivka, znázorňuje vztah mezi příjmem a majetkovou distribucí. Realizuje se způsobem, který lze znázornit v diagramu jako převrácené U – nejprve tedy nastává prudký vzrůst nerovnosti a později dochází k vyrovnaní.

Další definice kapitalismu je těsně propojena s Bergerovým pojmem „ekonomická kultura“. Právě pochopení termínu „ekonomická kultura“ je velmi důležité pro vysvětlení Bergerovy představy o formování ekonomické kultury kapitalismu, neboť z tohoto teoretického východiska zkoumá vztahy mezi ekonomickými institucemi a ostatními složkami společnosti. Při vytvoření konstrukce tohoto pojmu byl Berger do značné míry ovlivněn Weberovou koncepcí „ducha kapitalismu“. Protože se však chtěl vyhnout nařčení z přitakání kauzálnímu původu jevů, z čehož byl právě Weber právě v souvislosti s protestantskou etikou často obviňován, odkazuje se na Weberův pojem „spřízněnost volbou“ a nehledá kauzalitu, nýbrž pouze popisuje různé druhy propojení. Podle Bergera tak existují dva typy spojení – vnitřní a vnější. Jsou-li dva jevy propojeny vnitřně, neznamena to automaticky kauzální vztah těchto jevů, ale jde pouze o náznak možnosti takové kauzality.

Podle Bergera je tedy právě „protestantská etika“ vnitřně spojena s kapitalismem a jeho kulturou, přičemž v jeho koncepci nacházíme dvojí interpretaci původní Weberovy protestantské etiky. Nejprve ztotožňuje původní Weberovu protestantskou etiku s duchovním kapitálem. Duchovní kapitál představuje dle Bergera podmnožinu sociálního kapitálu, tak jak jej známe z pojetí vytvořeného Bourdieuem. Pokusíme-li se v tomto směru o shrnutí, duchovní kapitál se nám bude jevit jako moc, ale též znalosti, vliv a dispozice, jež jedinec získává svou účastí v jakémkoliv náboženském společenství. Takto chápaný duchovní kapitál plní funkci podpory vzniku ekonomické kultury kapitalismu teprve tehdy, když vytváří otevřené sítě vztahů a hodnoty podporující důvěru a spolupráci na poli trhu.

V druhém pojetí je Bergerem protestantská etika pojímána jako soubor postojů a chování. Základní elementy tohoto přístupu vycházejí jak z Weberova původního pojetí protestantské etiky, tak z Bergerova vlastního pozorování, a právě toto pojetí ve svých pracích používá nejčastěji. Při jejich čtení však vyvstává otázka, zda je užití pojmu „*protestantská etika*“ skutečně šťastné, neboť tento koncept do značné míry evokuje pouze jeden, totiž onen nábožensko-etický přístup.

S tím souvisí i další otázka, jíž je třeba si klást při studiu Bergerova pojetí formování ekonomické kultury kapitalismu, konkrétně jaký je vztah mezi protestantskou etikou a mimoevropskými náboženstvími v zemích s rozvinutým kapitalismem. Řešení tohoto problému ovšem vůbec není jednoduché, takže Berger se mu velmi často vyhýbá, a navíc nepředkládá žádné jasné stanovisko. Zmiňuje-li se někdy explicitně o tomto vztahu, činí tak velmi nekoherentně. Můžeme se tedy v jeho pracích setkat s názorem, že neevropská náboženství přejímají protestantskou etiku ve formě západní etiky a zapracovávají ji do svého náboženského systému. Na druhou stranu ale v některých svých studiích Berger předkládá stanovisko, že neevropská náboženství nalézají protestantskou etiku uvnitř vlastního náboženského systému.

Alespoň částečnou odpověď na tuto dvojznačnost lze nalézt v návaznosti na Bergerovo pojetí teorie „multiple modernities“, z něhož vychází právě při svém pokusu překlenout dnes již vyvrácenou Weberovu tezi, že moderní kapitalismus v nezápadní kultuře nevznikne pro absenci racionalizující protestantské etiky. Společně s Eisenstadtem Berger tvrdí, že existuje mnoho modernit, ale jejich podstata je stejná. Podle Bergera je však – na rozdíl od Eisenstadta – právě tato podstata tvořena znaky „*protestantské etiky*“. Pokud se někde má rozvinout ekonomická kultura kapitalismu, nemusí příslušné země přijmout celou západní kulturu, ale jejich „nová“ etika musí obsahovat základní prvky „*protestantské etiky*“, protože právě ta vytváří základ každého kapitalismu a modernity. „*Protestantskou etikou*“ potom nemusí být pouze etika náboženská (postačí např. etika vojenská). Určující je, aby tuto etiku přebrala skupina „nositelů“, kteří zajistí její postupné rozšíření do zbytku společnosti. Právě tento proces je obsahem již několikrát zmiňované metafory lodí zvedaných přílivem.

Po etablování ekonomické kultury kapitalismu a relativním urovnáním ekonomické nerovnosti, která na počátku takového vývoje nutně vzniká, se „*protestantská etika*“ postupně stává nevýhodnou. Berger se přitom domnívá, že postoje a hodnoty mají expirační dobu závislou na výši HDP.

Závěr

V předložené práci jsme krátce představili problém formování ekonomické kultury kapitalismu dle koncepcí Maxe Webera a Petera L. Bergera. Max Weber se poprvé věnoval problematice zrodu kapitalismu ve své práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, v níž nastolil myšlenku existence vztahu mezi kapitalismem a protestantskou etikou. Weber se domníval, že existuje možnost vlivu duchovních hodnot na hospodářský systém. Tato myšlenka ho dále přivedla ke studiu nezápadních náboženství, ve kterých se dle jeho mínění nemůže rozvinout kapitalismus pro nepřítomnost dostatečného racionalismu.

Peter L. Berger ve své práci do velké míry navazuje na Weberovo pojetí zrodu kapitalismu. Základními východisky Bergerovy teorie tak jsou Weberovy pojmy „duch kapitalismu“ a „spřízněnost volbou“, které se stávají stavebním kamenem jeho nového termínu „ekonomická kultura“. Původní Weberovu protestantskou etiku pak interpretuje dvojím způsobem: jako duchovní kapitál a jako sumu postojů a jednání. Dále Berger při své interpretaci Webera vychází z Eisenstadtovy teorie „multiple modernities“, která mu napomáhá překlenout Weberovy problematické teze o tom, že se kapitalismus nemůže rozvinout v nezápadní kultuře.

Literatura

- Berger, L. Peter. 1993. *Kapitalistická revoluce*. Bratislava: Archa.
- Berger, L. Peter. 2004. „Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today.“ Příspěvek ke konferenci *The Norms, Beliefs, and Institutions of 21st- century Capitalism: Celebrating Max Weber's The Protestant Ethic and the Spirit o Capitalism* 8. - 9. října 2004 [cit. 2010-02-16]. Dostupné z:
<http://www.economyandsociety.org/events/Berger_paper.pdf>.
- Berger, L. Peter, Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Berger, Peter L., Hefner, Robert W. 2003. „Spiritual Capital in Comparative Perspective.“ Nepublikováno. Příspěvek ke konferenci *Spiritual Capital* říjen [cit. 2010-03-22]. Dostupné z:
<<http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/Berger.pdf>>.
- Bourdieu, P. and Loïc J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Durtschi, Georgie. 1966. *Der Begriff des Kapitalismus bei Max Weber*. Zürich: University Zürich.
- Eisenstadt, Shmuel. 1999. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*. NY: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Shmuel. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1) 1-29 [cit. 2010-04-18]. Dostupné z:<<http://www.jstor.org/pss/20027613>>.
- Elvert, Frederik. 2007. „Das Kapital religiöser Gemeinschaften - Ideen zur Adaption neuerer Kapitaltheorien in der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 2 [cit. 2010-04-30]. Dostupné z: <http://www.zjr-online.net/journal/iio12007/pdf/ZjR_felwert2007.pdf>.
- Estruch, Joan. 1995. *Saints and Schemers: Opus Dei and Its Paradoxes*. New York: Oxford University Press.
- Finke, Roger. 2003. „Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontier.“ Nepublikováno. Příspěvek ke konferenci *Spiritual Capital* říjen 2003 [cit. 2010-03-22]. Dostupné z:
<<http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/finke.pdf>>.

- Iannaccone, Laurence R. 1990. „Religious Practice: A Human Capital Approach.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1): 297–314.
- Lehmann, Harmut. 1987. „Ascetic Protestantism and Economic Rationalism : Max Weber Revisited after Generations.“ *Harvard: Theological Review* 80 (3): 307-320.
- Loužek, Marek. 2005. *Max Weber: Život a dílo. Weberovské interpretace*. Praha: Karolinum.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Macfarlane, Alan. 1978. *The Origins of English Individualism*. Oxford: Blackwell.
- Martuccelli, Danilo. 2008. *Sociologie modernity. Itinerář 20. století*. Brno: CDK.
- Malloch, Theodore Roosevelt. 2003. „Social, Human and Spiritual Capital in Economic Development.“ Nepublikováno. Příspěvek ke konferenci *Spiritual Capital* říjen 2003 [cit. 2010-03-22]. Dostupné z: <<http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/malloch.pdf>>.
- Německý, Marek. 2007. „Historická sociologie Shmuela Eisenstadta.“ Pp 455 – 470 in Jiří Šubrt (ed.). *Historická sociologie*, Plzeň: Aleš Čeněk.
- Petrusek, Miloslav. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Slon.
- Seidman, Steven, Gruber, Michael. 1977. „Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber.“ *The British Journal of Sociology*, roč. 28 (4): 498-508.
- Sombart, W. 1987. *Der moderne Kapitalismus*. München: Verlag von Duncker & Humblot.
- Spohn, Willfried. 2001. „Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernit.“ *European Journal of Social Theory* 4 (4): 499–508 [cit. 2010-05-14]. Dostupné z: <<http://club.fom.ru/books/eisenst.pdf>>.
- Swedberg, Richard. 1999. *Max Weber and the idea of economic sociology*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Swedberg, Richard. 2005. *The Max Weber dictionary: key words and central concepts*. Calif. Stanford Social Sciences Stanford [cit. 2010-05-2]. Dostupné z: <http://books.google.com/books?id=_c3Mcnh8hCgC&pg=PP1&dq=The+Max+Weber+dictionary:+key+words+and+central+concepts&cd=1#v=onepage&q&f=false>.
- Škodová, M. 2007. „Politická kultura: koncept a mínění české veřejnosti.“ CVVM, Praha [cit. 2010-03-09]. Dostupné z:

- <http://www.cvvm.cas.cz/upl/nase_spolecnost/100072s_POLIT.KULTURA.pdf>.
- Šubrt, Jiří. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, Jiří (ed.). 2007. *Historická sociologie: teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Turner, Brian. 1974. „Islam, Capitalism and the Weber Theses.“ *The British Journal of Sociology* 25 (2): 230-243.
- Vobořilová, Michaela. 2010. *K otázce formování ekonomické kultury kapitalismu: Od Maxe Webera k Peteru L. Bergerovi*. Praha: bakalářská práce UK, katedra sociologie.
- Wallerstein, I. 1979. *The Capitalist World-Economy*. NY: Cambridge University Press.
- Weber, Max. 1983. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1, Tübingen, [cit. 2010-03-15]. Dostupné z: <<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Religionssoziologie/Die+Wirtschaftsethik+der+Weltreligionen>>.
- Weber, Max. 1993. *Die Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Weber, Max. 1997. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta.
- Weber, Max. 1998a. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Weber, Max. 1998b. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus*. Mohr Siebeck.
- Woodberry, Robert D. 2003. „Researching Spiritual Capital: Promises and Pitfall.“ Nepublikováno. Příspěvek ke konferenci *Spiritual Capital* říjen 2003 [cit. 2010-03-22]. Dostupné z: <<http://www.spiritualcapitalresearchprogram.com/pdf/woodberry.pdf>>.

PROMĚNY RACIONALIZACE A BYROKRATIZACE

František Znebežánek

Max Weber o racionalizaci a byrokratizaci

Racionalizace a byrokratizace patří mezi nejvýznamnější pojmy, jimiž sociologie vysvětluje proměny moderní doby. Oba pojmy jsou zároveň neodmyslitelně spjaty s dílem Maxe Webera, který vnesl téma racionalizace a byrokratizace do sociologické teorie.

Podle Pusey Weber spatřuje v období od vrcholného středověku do 18. století proces zvyšující se institucionalizace racionality [Pusey 1987]. Racionalita sama je přitom ve Weberově pojetí vyjádřena jednáním, mezi jehož konstitutivní znaky patří především kalkulace a neosobnost⁵⁰ [Crook, Pakulski, Waters 1993].

Pusey dále píše, že Weber pokládal proces institucionalizace racionality za nově se prosazující znak myšlení západní Evropy, který umožnil opustit tradici a nastoupit cestu modernizace. Za zdroj tohoto procesu považoval především protestantskou etiku askeze, avšak také emancipaci vědy a umění od náboženství, stejně tak jako vývoj moderního práva. Podle Weberovy představy začala v období vrcholného středověku atmosféra asketismu pronikat z mnišských cel do občanských zaměstnání a po čase ovládla světskou morálku. Nastupující morální řád vyžadoval racionálně kontrolované chování lidí a jeho metodickou organizaci a metodické vedení života se stalo příkazem dne [Pusey 1987].

Podle Webera byla nová morálka pevně svázána s technickými a ekonomickými podmínkami strojové produkce, které stále více určovaly život lidí. Typickým reprezentantem tohoto vývoje se stal muž povolání. Weber

⁵⁰ Podle Crooka, Pakulského a Waterse našel Brubaker následující významy, které Weber vložil do pojmu „racionalita“: záměrnost, systematickosti, kalkulovatelnost, neosobnost, instrumentalita, přesnost, kvantita, řízení pravidly, předpověditelnost, metodičnost, účelovost, rozumnost, zásadovost, efektivnost, srozumitelnost a soudržnost [Crook, Pakulski, Waters 1993: 43].

v této souvislosti připomíná Lutherovo pojetí povolání jako něco, k čemu se má člověk hodit, nebo také to, co Bůh člověku stanovil jako úkol [Weber 1998a: 240].

Protestantská morálka se podílela na budování nového ekonomického řádu, který definitivně vytěsnil magicko-animistické kouzlo minulosti a umožnil stále zřetelnější diferenciaci náboženství, politiky, ekonomiky, umění a mnoha dalších oblastí [Pusey 1987]. Weber se domníval, že nejvýznamnějšího nositele nové etiky představuje byrokracie, která jako přesně seřízený stroj předčí svým výkonem tradiční způsoby organizace společenského života. Podle jeho soudu byrokracie funguje následujícím způsobem:

1. Oblasti spadající do pravomoci byrokracie podléhají zákonu nebo administrativní regulaci.
2. Pro byrokracii platí princip úřední hierarchie.
3. Byrokratický úřad je založen na psaných dokumentech, které jsou uchovávány.
4. Úředníci jsou školeni v příslušných specializovaných oblastech.
5. Vyžaduje se plné využívání pracovní doby.
6. Vedení úřadu se řídí obecnými pravidly [Weber 1968: 956 – 8].⁵¹

Parkin uvádí citaci, v níž Weber připodobňuje byrokracii ke stroji s nemechanickými způsoby produkce, který svými vlastnostmi dosahuje optimálního fungování. Podle Parkina však Weber nikdy nepodal důkaz, že by byrokracie, jež se odchyluje od vlastního ideálního typu, trpěla ztrátou přesnosti, rychlosti, jednoznačnosti a harmonie, a v důsledku toho vyžadovala vyšší materiální a osobní náklady [Parkin 1993].

⁵¹ Principy, na jejichž základě byrokracie funguje, představují ideální typ byrokracie. Ideální typ je podle Webera „...získáván jednostranným stupňováním *jednoho* či *několika* hledisek a sloučením množství jednotlivých difusních a diskretních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které se spolu s jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný *myšlenkový* obraz“ [Weber 1998b: 44].

Weber zjevně spojoval racionalitu s byrokracií velmi úzce. Crook, Pakulski a Waters toto spojení vyjadřují myšlenkou, že racionalita označuje charakter jednání, kdežto byrokracie představuje nejčistší formu legální racionální autority.⁵² Podle jejich soudu Weber spatřoval ve formování byrokracie v západní Evropě součást širšího procesu modernizace, který zahrnoval diferenciaci politických funkcí a jejich oddělení od náboženských a estetických činností, obecně řečeno od komunitních aktivit. Tento proces kulminoval zrodem profesionálních politiků a expertů se specifickými kompetencemi, čímž došlo k významné proměně politické sféry, neboť z politiků s vizemi se stali organizátoři politického soutěžení. V důsledku jejich činnosti se začala politika dostávat do područí politických stran, jejichž byrokratická exekutiva odňala moc zastupitelským tělesům.

Proces politické stratifikace tak oddělil rozhodování elit od hlasu expertů, zainteresované veřejnosti a mas. Politická participace se totiž stále častěji uskutečňovala prostřednictvím formalizovaných struktur politických stran a nátlakových skupin, které se staly hlavními nástroji reprezentace zájmů. Výsledkem procesu politické modernizace byla integrace administrativních prostředků do centralizovaného státního aparátu, což usnadnilo jeho expanzi [Crook, Pakulski, Waters 1987].

Podle Webera měla být specifickým efektem těchto změn racionální a funkcionální organizace sociálních vztahů orientovaných na dobývání vnějších statků. Tato orientace neměla mít neúprosný charakter, avšak realita sociálních procesů se vyvíjela jinak. Weber v této souvislosti cituje Baxtera, jenž „...si myslel, že starost o hmotné statky bude na ramenou jeho svatých (tj. svatých nového ekonomického řádu; pozn. autora) spočívat jen jako lehký pláštík, který se dá kdykoliv odhodit. Sudba však učinila z pláštíku ocelový krunýř. Askeze začala přebudovávat svět a prosazovat se v něm. A hmotné statky tohoto světa nabývaly stále důraznější a nakonec nezdolné moci nad člověkem, jako nikdy dříve v dějinách“ [Weber 1997: 265].

⁵² Legálně racionální autoritou Weber rozuměl nárok na poslušnost vyplývající ze zákonného ustanovení.

Crook, Pakulski a Waters se domnívají, že Weber tímto způsobem nejen identifikoval proces osvobodování lidí z pout tradicionalismu, ale zároveň předjímal efekty principů nového uspořádání sociálního světa; spatřoval v nich potenciální ohrožení lidských hodnot založených na lásce, přátelství a soucitu [Crook, Pakulski, Waters 1987].

Jestliže Weber racionalizaci a byrokracii v zásadě nehodnotil⁵³, pak někteří autoři konce 20. století se již kritice nevyhýbali. Mezi ty nejvýznamnější patřili Jürgen Habermas a Alain Touraine. Oba kritizovali excesy racionalizace a byrokratizace, a to je vedlo nejen k sociální analýze, ale také k naznačení cesty z područí administrativních systémů.

Kritika racionalizace a byrokratizace: J. Habermas a A. Touraine

Jürgen Habermas

Na Weberovu koncepci racionalizace kriticky navazuje Jürgen Habermas. Pusey se v této souvislosti domnívá, že Habermas pokládá Weberův pohled na racionalizaci za příliš úzký. Habermas podle jeho soudu nepovažuje racionalizaci za kulturní a psychologický proces, za nějž ho měl Weber, ale vidí v ní výhradně funkcionální imperativ státu a kapitalistické ekonomiky. Tato interpretace pak Puseymu dovoluje načrtnout dvě fáze racionalizačního procesu: odkouzlení, které považuje za racionalizaci etiky a kultury odehrávající se v prvních fázích modernizace, a racionalizaci struktur moci, k níž dochází ve 20. století [Pusey 1987].

Podle Puseyho považuje Habermas odkouzlení světa za jeho zvěcnění, tedy redukci jednání na čistě účelové a racionální prvky. Společnost se proměňuje v systém, ve kterém platí pouze kritéria efektivity a upotřebitelnosti. Tím se však pokrok proměňuje ve svůj opak.

Právo, hospodářství a politika se oddělily od účelu, pro který vznikly, což způsobuje krizi nejen jejich legitimacy. Ze zásahů politicko-administrativního

⁵³ Weber hodnotil byrokracii z hlediska efektivity, nikoliv z hlediska morálních hodnot.

systemu, který nabývá na významu, neboť neustále prohlubuje svou intervenci do ekonomického subsystému a subsystému kulturního, stále více probleskuje užití moci. Tento vývoj je důsledkem narůstání vlivu účelové racionality, jež prostřednictvím instrumentálního rozumu proniká stále hlouběji do životního světa a rozkládá jeho tradice, zvyky a mezilidské vazby. Zásahům instrumentálního rozumu však chybí legitimita, neboť jsou založeny pouze na moci politicko-administrativního systému [Pusey 1987].

Podle Kubátové Habermas upozorňuje rovněž na to, že byrokracie paradoxně mohutní jako důsledek rozšiřování občanských práv. Rostoucí počet občanských práv, která ztrácejí svou univerzalitu a týkají se stále častěji menších skupin občanů, je zdůvodňován veřejným zájmem. Habermas však soudí, že ve skutečnosti je to důsledek nátlaku zájmových skupin [Kubátová 2009].

Habermas proti sobě dále staví systém a životní svět, který je systémem stále více kolonizován, tj. podmaňován účelovou racionalitou administrativních aparátů. Podle Habermase se systém a životní svět dostávají do konfliktu, životní svět se totiž tlakům kolonizace brání a požaduje průhlednost a zdůvodněnost rozhodování systému.

Tyto požadavky vznášejí především sociální hnutí (Habermas 1981). Habermas v této souvislosti rozlišuje dva typy sociálních hnutí – reakční a emancipační, přičemž reakční sociální hnutí pouze brání hranice životního světa proti tlakům systému. Emancipační sociální hnutí – příkladem je feministické hnutí – se však snaží životní svět „dekolonizovat“, tedy osvobodit od přemíry byrokratických praktik systému [Habermas 1981].

Emancipace ale mohou tato hnutí dosáhnout pouze aplikací nové etiky – etiky komunikativní. Tu podle Horstera Habermas vystavěl na jednotě rozumu, jehož aspekty či momenty obsahují výsledky Kantovy kritiky teoretického, praktického a esteticko-expresivního rozumu. Habermas proto definuje tři nároky na platnost soudů – nárok na pravdu, vycházející z teoretického rozumu, nárok na správnost, který je výrazem praktického rozumu, a nárok na hodnověrnost, pramenící z esteticko-expresivního

momentu rozumu. Všechny tyto nároky pak konvergují k momentu jedinému – totiž k rozumnosti [Horster 1995]. Etika založená na rozumnosti, tj. komunikativní etika, má šanci postavit se proti kolonizačním tendencím systému a dekolonizovat alespoň části životního světa [Habermas 1981].

Alain Touraine

Podobně významnou, avšak stejně dvojnásobnou úlohu svěřuje v 80. a 90. letech 20. stol. sociálním hnutím také Alain Touraine. Podle jeho soudu jsou totiž tato hnutí schopna postavit se na odpor byrokratickým aparátům, nicméně rovněž ona budou po svém případném vítězství nutně procházet institucionalizací a byrokratizací [Touraine 1981].

Touraine je kritikem dominantní úlohy racionalizace v dnešní společnosti. Domnívá se navíc, že modernita může existovat pouze jako rovnovážná interakce mezi subjektem a rozumem. Být subjektem přitom znamená mít individuální vůli jednat a být aktérem představujícím výzvu etablovanému řádu. Návrat subjektu, představující základní charakteristiku nastupující postindustriální společnosti, lze do jisté míry připodobnit počátkům vývoje buržoazního ducha a dělnického hnutí, tedy silám, které oponovaly tendenci k totalizaci. Dnes je tak možno spatřovat návrat subjektu ve stále ostřejším zápasu mezi vládci a ovládanými o formu racionalizace a subjektivace.

Současné společnosti jsou však stále ještě vzdálené původnímu étosu osvobození; vězí v pasti svých vlastních produktů snad více než v minulosti, v níž byly omezovány tradicí. Žijí ve snu o uzavřené komunitní společnosti chráněné před změnou a současně trpí útlakem státu nebo samotného rozumu. Mají-li dosáhnout skutečné svobody, musí se neustále vracet k barevnosti renesance, tvrdí v tomto směru Touraine [Touraine 1995].

Centrální sociální konflikt odděluje v každém historickém typu společnosti staré vítězné sociální hnutí a ty, kdo v subdominantním postavení

dobrovolně či s přinucením přejímají jeho ideologii.⁵⁴ Mezi aktéry centrálního sociálního konfliktu dneška, tj. mezi byrokratickými aparáty a různými sociálními hnutími, se odehrává konflikt o kontrolu historicity. Kontrolovat historicitu přitom dnes znamená především schopnost vítězného hnutí interpretovat předmět konfliktu, např. vztah k přírodě, tuto interpretaci vnútit hnutím poraženému, a tak ji prosadit do společenské praxe. Vítězné hnutí tedy proměňuje svou praxí historicitu v instituce, organizace a řád, a skrze tuto praxi ovládá společenský život, čímž se však samo proměňuje v třídu.

Podle Touraina jsou hnutí i třída specifickým způsobem spojeny se státem, jenž však na společnost nahlíží pouze jako na organizaci. Sociální praktiky, které stát do jisté míry kontroluje, jsou manifestací ideologie vládnoucí třídy, jejímž zájmem je reprodukovat existující sociální vztahy. Praxe státu je však také reflexí moci subdominantní třídy usilující o produkci nových sociálních vztahů. Stát se totiž stal výrazem celé národní společnosti, nikoliv reprezentantem zájmů výhradně vládnoucí třídy, a proto je garantem nejenom řádu, ale též změny [Touraine 1981].

Krátce řečeno, vítězné sociální hnutí proměňuje historicitu v organizaci, v řád a moc, kdežto lidé v subdominantním postavení spojují předmět konfliktu s odlišnými sociálními praktikami než vítězné hnutí, které aktuálně určuje jejich jednání. Tito lidé, tvrdí Touraine, tak vytvářejí potenciál nového sociálního hnutí a svým jednáním a kulturními inovacemi tento řád narušují [Touraine 1981]. Společnost z těchto důvodů žije v neustálém napětí mezi rigidním a spontánním [Sennett 1981].

Touraine se podrobně věnuje analýze industriální společnosti. Z hlediska historie sociálních bojů je nejdůležitějším znakem této společnosti úpadek dělnického hnutí. To přestává být centrálním sociálním hnutím, neboť již nereprezentuje cíl nejvýznamnějšího sociálního zápasu [Touraine 1981]. Výrazným způsobem však ovlivňuje politiku státu, a to skrze svou politickou stranu.

⁵⁴ Touraine identifikuje čtyři typy společnosti: agrární, obchodní, industriální a postindustriální. Agrární a obchodní společnosti se příliš nezabývá. Více pozornosti věnuje společnosti industriální, avšak v centru jeho zájmu stojí analýza společnosti postindustriální.

Odbory, stále více nezávislé na dělnické třídě, posilují své postavení politického aktéra a stávají se součástí politických institucí, čímž přestávají být centrem sociální opozice. Dělnické hnutí proto ztrácí sílu postavit se proti celému sociálnímu řádu, a stává se naopak faktorem jeho udržování. Aktivitami odborů a politickou intervencí státu došlo k institucionalizaci centrálního konfliktu industriální společnosti, tj. konfliktu mezi proletariátem a buržoazií [Touraine 1974].

Totalizující síly dneška omezují přístup některých částí veřejnosti k informacím, a tím také omezují jejich participaci v systému rozhodování [Touraine 1974]. Dnes, na úsvitu postindustriální společnosti, proto podle Touraina svádí boj veřejnost s technokratickými aparáty. Tento zápas se přitom objevuje všude tam, kde se technokratické aparáty snaží kontrolovat způsob života lidí. Prostřednictvím tohoto zápasu krystalizuje nový centrální konflikt o historicitu, a boj za politická a sociální práva dělníků proto patří minulosti. Dnes se bojuje za právo lidí vybrat si způsob života a za právo na tvorbu vlastní identity, přičemž tento boj proniká do zdravotnictví, sexuality, vzdělávání, produkce energie a dalších oblastí života společnosti [Touraine 1981].

Touraine soudí, že jednostranná redukce modernizace na racionalitu zbavila aktéra možnosti utvářet sebe sama, takže aktér zmizel, byl pohlcen institucemi. Kapacita společenské sebeprodukce, k níž dospívají současné moderní společnosti, mu však umožňuje návrat. Společnost není redukovatelná na dominanci, ne všude se skrývá jen moc a člověk je více než jen soubor technokraty ovládaných rolí [Touraine 1995]. Nakonec to je právě sociální aktér, kdo je subjektem interpretujícím předmět konfliktu, a jeho praxe podléhá jeho vlastnímu rozhodování, nikoliv velkým ideologiím [Touraine 1981].

Touraine se dále domnívá, že má-li se společnost ubránit totalitarismu a zároveň redukci společnosti na trh, musí vystavět demokracii na aktivitách sociálních hnutí, která mohou bránit subjektu jak proti neosobnosti absolutní moci, tak proti vládě komodit. Zároveň však platí, že společnost nemůže být

postavena jen na rozumu, nebo pouze na subjektu. Musí rovnocenně zohledňovat oba momenty [Touraine 1995], protože jen tak lze najít východisko z degenerovaných a byrokratizovaných reprezentací sociálního života na straně jedné a z individualismu na straně druhé [Touraine 1974].

Touraine v této souvislosti ale poznamenává, že sociální aktéři, kteří se mohou v budoucnu stát základem nového centrálního sociálního hnutí a navrátit subjektu jeho postavení, zatím nejsou jasně rozeznatelní. Současně společnosti však již zažívají obecnou dezintegraci kultury industriální společnosti a směřují k antitechnokratickým zápasům [Touraine 1981].

Svým důrazem na možnost osvobozujícího jednání subjektu představuje Touraine jednoho z výrazných představitelů pozitivní utopie. Domnívá se, že totalizující technokratické aparáty jsou přirozenou součástí života našich společností, je však zároveň přesvědčen, že se proti nim bude vždy zvedat odpor lidí bojujících za možnost své sebeprodukce.

Habermasovy naděje vkládané do nositelů nové etiky – emancipačních sociálních hnutí – se nenaplnily. Sociální hnutí se pomalu vytratila ze scény a jejich nástupci se staly sítě organizací, nikoliv nová masová hnutí. Nerealizovaly se ani Tourainovy představy, environmentální hnutí se proměnila v politické strany s vlastními byrokratickými aparáty dříve, než se stačila etablovat jako hnutí sjednocující pod svými křídly ostatní hnutí s antibyrokratickým potenciálem. Vzorcem vývoje environmentálních hnutí tak není jejich předpokládaná opozice vůči byrokratickým aparátům, nýbrž pomalé rozpouštění v politických strukturách nebo ztráta významnosti.

Velmi poučným se v tomto ohledu jeví příklad dvou skupin německého environmentálního hnutí – Fundis a Realos.⁵⁵ Realos uvízli jako součást politické scény v bažině každodenní politiky, v níž nedokázali sehrát významnější úlohu a Fundis zůstali mimo politickou arénu, bez jakéhokoliv vlivu na proměny společnosti.

Vývoj environmentálního hnutí v lecčems připomíná historii dělnického hnutí, které zplodilo sociálnědemokratické a komunistické strany, rozdílným

⁵⁵ Fundis je označením fundamentalistického křídla hnutí Zelených v Německu 70. let. Realos je názvem pro realistické křídlo tohoto hnutí.

způsobem reprezentující jeho zájmy. Sociálnědemokratické strany prošly po vstupu na politické kolbiště procesem intenzivní byrokratizace. Odchýlily se od cílů dělnického hnutí a nakonec začaly s kapitálem spolupracovat, čímž ztratily svůj revoluční potenciál. Komunistické strany vystupující proti etablované moci pak ztratily svůj vliv v průběhu historie zcela.

Na proces byrokratizace politických stran poukázal již v r. 1919 Weber ve svém díle *Politika jako povolání*. Podle jeho soudu politika nabyła charakteru provozu a z politiků se stali úředníci [Weber 1998c]. Také současná protestní politika se proměnila a sociální hnutí, jak je známe z 60. – 80. let 20. století, ztratila na síle. Jak píše Císař, v postkomunistické občanské společnosti absentuje mobilizační kapacita a aktivity občanů jsou formovány organizacemi vytvářejícími nadnárodní sítě [Císař 2008: 158].

McCarthy a McPhail poukazují na tendenci protestních skupin v USA posledních desetiletích k profesionalizaci. Tyto skupiny již nespolehají na dobrovolné vůdce a stále častěji zaměstnávají pracovníky na plný úvazek, zaměstnanecké vztahy je ale spojují se státem, a to prostřednictvím daní a právních předpisů v oblasti práce. Oba autoři však zároveň upozorňují na práci Minkoffové, která svědčí o tom, že alespoň co se USA posledních desetiletí týče, profesionalizace nemusí nutně znamenat konec sociálních hnutí, ale může naopak pravděpodobnost jejich protestů zvyšovat [McCarthy a McPhail 1998].

McCarthy a McPhail ovšem upozorňují také na snahu profesionalizovaných hnutí opouštět konfrontační taktiku [McCarthy a McPhail 1998]. Jako by se opakovala historie sociálnědemokratických stran, jejichž radikální protesty postupně nabyly formy regulovaných konfliktů. Oba autoři uvádějí, že Minkoffová považuje za jeden z faktorů vedoucích k této tendenci odpovědnost představitelů protestních organizací za spořádaný průběh protestních akcí. To však podle obou autorů zároveň neznamená, že konfrontační taktiku opouštějí všechny organizace hnutí [McCarthy a McPhail 1998].

Limity racionalizace a byrokratizace

Habermas a Touraine spoléhají na aktivitu občanů, kteří jsou schopni postavit se postupující byrokratizaci a účelové racionalitě na odpor. Tento pohled však lze také doplnit myšlenkou, že racionalizace a byrokratizace obsahují jakýsi genetický kód, jenž je nevyhnutelně vede k sebeomezení a dokonce k sebelikvidaci.

Analýza fungování byrokracie představuje jeden z důležitých úkolů sociologie. Tato analýza by proto neměla opomíjet ani některé limity vývoje byrokracie, které mohou zpochybnit obavy z nevyhnutelnosti další byrokratizace společnosti. Na tyto limity upozorňuje mj. Keller, který připomíná např. Mertonův pojem „přemístění cílů“. Přemístění cílů je označením procesu, v němž byrokracie proměňuje pravidla, která měla původně sloužit k dosažení cílů organizace, v cíl své existence. Důsledkem přemístění cílů je pak neschopnost organizace reagovat adekvátně na proměny vnějšího prostředí. Keller také v tomto kontextu připomíná Crozierovu myšlenku, že není v silách byrokracie eliminovat člověka a jeho svět. Byrokracie není schopna naprosto ovládat zaměstnance organizací, neboť ti využívají některá její pravidla ve svůj prospěch. Ritualizovaní byrokraté se často zaštiťují pravidly, která je ochraňují proti klientům i proti nadřízeným. Crozier proto nepovažuje úředníky za oběti neosobních byrokratických pravidel, nýbrž za hráče využívající dysfunkčnosti byrokratického aparátu.

Jak dále uvádí Keller, Crozier má za to, že mezi výrazné neduhy byrokracie patří zablokovanost informačních toků, která je výsledkem snahy úředníků bránit se proti riziku a sejmout ze sebe před nadřízenými odpovědnost za svá rozhodnutí. Důsledkem této snahy však je, že řídicí pracovníci nemají informace o narůstání dysfunkčnosti organizace.

Podle Kellera Crozier ukazuje, že zaměstnanci se v mnoha ohledech vzdalují Weberovu obrazu pasivního byrokrata, neboť vyvíjejí vlastní strategie, které slouží jim osobně. Využívají přitom prostředků, jež jim poskytuje právě byrokratická organizace, kterou tak paralyzují [Keller 2007].

Byrokracie tedy někdy nejen snižuje efektivitu vlastního systému, ale dokonce přispívá k jeho naprostému krachu. V tomto směru ukazuje Možný, jaké míry dosahovala v předlistopadovém Československu ritualizace a k jakým efektům vedla v oblasti práce. Konstatuje, že každodenní rozhodování ve všech oblastech společenského života spočívalo v rukou byrokratického aparátu státu, který nedokázal efektivně koordinovat funkce systému. Tento aparát byl navíc kontrolován jiným byrokratickým aparátem – orgány komunistické strany [Možný 2009]. Skalnik-Leff poukazuje na skutečnost, že vedoucí úloha ve společnosti, kterou si Komunistická strana Československa přivlastnila, dovoľovala komunistické straně provádět přes síť stranických organizací kontrolu v každé velké ekonomické a správní organizaci [Skalnik-Leff 1997]. Možný dodává, že komunistická strana intervenovala do každodenního chodu státního aparátu a naprosto ovládala rovněž struktury přinucení, tj. policii a armádu. Tím nakonec stát zcela pozbyl své vlastní životaschopnosti [Možný 2009].

Předlistopadové Československo tedy narazilo na hranici možnosti byrokratizace, která rutinizovala život společnosti nad únosnou míru a sama byla rozvracena byrokratickým aparátem mocenského centra. Přemíra byrokratických zásahů tak představovala významnou okolnost pádu politického systému.

Byrokracie je tedy efektivním nástrojem organizací, avšak není všemocná a existují limity, které není, jak se zdá, sama schopna překročit. Weberovy závěry je proto nutno přehodnotit, píše v této souvislosti Keller. Byrokracie nevykazuje pouze funkční vlastnosti, může být také dysfunkční [Keller 2007] a sama být ovládána jiným byrokratickým systémem, dokonce může napomáhat pádu mateřského systému, a tím způsobit vlastní záhubu.

Přijmeme-li tezi o diferenciaci a zvyšování složitosti sociálního systému, můžeme z ní zprostředkovaně vyvodit nezbytnost byrokracie s jejími funkčními i dysfunkčními prvky, přičemž v každé etapě společenského vývoje se poměr těchto dvou prvků proměňuje. Zároveň však nemusíme nutně podléhat představě lineárně rostoucí síly byrokratických aparátů a jejich

odcizení životnímu světu. Je totiž možné, že se některá byrokratická opatření stávají organickou, a proto neviditelnou součástí každodennosti.

Pohled sociologické teorie na racionalizaci a byrokratizaci se tedy v průběhu 20. století proměnil. Jestliže Weber spatřoval v racionalizaci nástroj osvobodování člověka z nadvlády tradice a byrokracii považoval za cestu efektivní správy, pak Habermas a Touraine oba procesy spojovali také s omezením lidské svobody. To, co Weber pouze tušil, tj. ohrožení svobody člověka racionalizací a byrokratizací, Habermas s Tourainem výstižně popsali. Vývoj racionalizace a byrokratizace proměnil ve 20. století původně revoluční síly v součást systému, avšak odhalil také limity moci obou procesů. Ukázalo se tak, že racionalizace a byrokratizace si člověka nikdy zcela nepodmanily.

Literatura

- Crook, S., Pakulski, J., Waters, M. 1993. *Postmodernization: Change in Advanced Society*. London – Newbury Park – New Delhi: SAGE Publications.
- Císař, O. 2004. *Transnacionální politické sítě: Jak mezinárodní instituce ovlivňují činnost nevládních organizací*. Brno: Masarykova Univerzita v Brně. Mezinárodní politologický ústav.
- Habermas, J. 1981. „New Social Movements“. *Telos* (49): 33–37.
- Horster, D. 1995. *Jürgen Habermas*. Praha: Svoboda.
- Keller, J. 2007. *Sociologie organizace a byrokracie*. Praha: SLON.
- Kubátová, H. 2009. *Sociologie*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- McCarthy, J. D., McPhail, C. 1998. „The Institutionalization of Protest in the United States.“ Pp. 83–110 in Meyer, D. S., Tarrow, S. (eds.). *The Social Movement Society. Contentious Politics for a New Century*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Možný, I. 2009. *Proč tak snadno... Některé rodinné důvody sametové revoluce*. 2. vydání. Praha: SLON.
- Parkin, F. 1993. *Max Weber*. London and New York: Routledge.
- Pusey, M. 1987. *Jürgen Habermas*. Chichester, London and New York: Ellis Horwood Limited, Tavistock Publications.
- Sennett, R. 1981. „Foreword by Richard Sennett.“ Pp. IX–XI in Touraine, A. *The voice and the eye: An analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Editions de la maison de l'homme.
- Skalnik-Leff, C. 1997. *The Czech and Slovak Republics: Nation Versus State*. Boulder (Col.), Oxford (UK): Westview Press.
- Touraine, A. 1974. *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*. London: Wildwood House.
- Touraine A. 1981. *The voice and the eye: An analysis of social movements*. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Editions de la maison de l'homme.
- Touraine, A. 1988. *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Touraine, A. 1995. *Critique of Modernity*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwel.

- Weber, M. 1968. „Bureaucracy“ Pp. 956–1005 in Roth, G., Wittich, C. (eds.). *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. New York: Bedminster Press.
- Weber, M. 1997. „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ Pp. 239–267 in Škoda, J. (ed.) *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta.
- Weber, M. 1998a. „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ Pp. 185–245 in *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OYKOMENH.
- Weber, M. 1998b. „‘Objektivita’ sociálněvědního poznání.“ Pp. 7–63 in *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OYKOMENH.
- Weber, M. 1998c. „Politika jako povolání“ Pp. 246–296 in *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OYKOMENH.

PARADIGMATA LIDSKÉHO ÚDĚLU: K OTÁZCE POJETÍ CIVILIZACÍ U JAROSLAVA KREJČÍHO

Martin Šochman

I

Jedním z klíčových bodů historické sociologie je zkoumání civilizací, v této souvislosti se někdy hovoří o civilizacionistice či o civilizační analýze. Tu je potom třeba chápat, jak poznamenávají Jóhann Páll Árnason a Jiří Šubrt, [Árnason, Šubrt 2010: 14] jako nově vznikající paradigma, které spatřilo světlo světa teprve v posledních desetiletích 20. století.

Etymologie slova civilizace poukazuje k latinským substantivům *civis* (občan, v původním významu „usedlý člověk“), *civitas* (město) a k adjektivu *civilis* (občanský, také ovšem „vládný“, „přívětivý“). Existuje rovněž jistá souvislost se slovy *civilitas* a *civiliter* (zdvořilost, zdvořile). Poměrně blízké významy latinských slov *civis*, *civitas* a *civilis* však ani v nejmenším neodrážejí současnou situaci, kdy pojem civilizace je používán v mnoha – často zcela odlišných – významech. Věc se ještě více komplikuje tím, že výraz civilizace se stal součástí každodenního nevědeckého slovníku, kde opět nese opět řadu významů – civilizace tak často vystupuje jako synonymní označení pro lidstvo, společnost, kulturu, určitý způsob chování, atd.

Pojem civilizace může být v zásadě použit dvěma zcela protichůdnými způsoby – v hodnotícím smyslu, nebo hodnotově neutrálně. Pakliže se uvažuje o civilizaci v sémantické rovině určitého dosaženého dějinného stupně, představuje toto uvažování téměř vždy hodnotící stanovisko,

Jako jedno z možných řešení se nabízí produktivní členění navržené Jóhannem Pállem Árnasonem a Jiřím Šubrtem – uvažování v dichotomii civilizace v singuláru a plurálu: „Singulár bývá používán především tehdy, když se uvažuje o univerzálním dějinném procesu vývoje, v němž to, co je označované jako civilizace, vzniká, formuje se, vyvíjí a proměňuje. Plurál slouží nejčastěji k porovnání různých civilizací (ve smyslu společensko-kulturních

formací)“ [ibid.: 7]. Dodejme, že právě uvažování o civilizaci v singuláru často mívá hodnotící podtext (Krejčí v tomto smyslu upozorňuje na adjektivní formu „civilizovaný“, která zcela jasně implikuje hodnotící postoj), zatímco uvažování o civilizacích v plurálu spíše předpokládá větší či menší rovnocennost jednotlivých civilizací coby – jak by řekl Toynbee – zástupců druhu.⁵⁶

Ať už uvažujeme o jedné civilizaci, nebo o civilizacích několika, je třeba dále rozlišovat mezi různými přístupy k samotnému pojmu. Árnason a Šubrt [ibid: 10] identifikují zhruba čtyři různé přístupy k pojmu civilizace v singuláru – civilizace jako výraz 1) civilizovaného způsobu života (určitá životní úroveň), 2) společenského pokroku ve smyslu dějinného rozvoje lidských schopností, 3) odlišnosti oproti primitivním etapám dějin, 4) tzv. civilizačního procesu (v díle Norberta Eliase). Je přitom zřejmé, že všechna čtyři jmenovaná pojetí jsou zatížena větším či menším hodnotícím podtextem.

I v rámci uvažování o civilizacích v plurálu lze rozeznat hned několik pojetí. Jejich společným rysem je vnímání civilizací jako určitých formací, které jsou více či méně vnitřně spjaty a nesou znaky, pomocí nichž je lze snadno odlišit od jiných civilizací. Příkladem takového pluralitního chápání pojmu civilizace zůstává dílo britského historika Toynbeeho, který identifikoval celkem 21 civilizací v průběhu dějin lidstva, nebo slavná a rozporuplné reakce vyvolávající kniha nedávno zesnulého Samuela Huntingtona *Střet civilizací*, v níž autor hovoří o osmi resp. devíti civilizacích současného světa.

Jaroslav Krejčí [2002: 23] se v knize *Postižitelné proudy dějin* odvolává na rozlišení, které podal W. H. McNeil. Ten hovoří o třech významech pojmu civilizace – voltariánském, morganovském a herderovském. Voltariánský pojem civilizace označuje určitý typ chování ve smyslu ovládnutí vlastních sklonů, morganovské pojetí znamená nejvyšší stupeň společenského vývoje a konečně poslední, herderovský koncept civilizace představuje specificky národní či regionální styl života. Jak vidno, voltariánský i morganovský koncept civilizace v podstatě odpovídají uvažování o jedné civilizaci (v

⁵⁶ Tím samozřejmě není řečeno, že uvažování o civilizacích v plurálu přímo *implikuje* hodnotovou neutralitu. I mezi civilizacemi coby zástupci jednoho druhu (jiný druh podle Toynbeeho představují např. tzv. primitivní společnosti) mohou být pochopitelně některé z nich vnímány jako „civilizovanější“ neboli vyspělejší, na vyšší úrovni, jiné naopak na úrovni nižší.

singuláru), zatímco herderovské pojetí svou akcentací specificky národního vývoje představuje civilizační pluralismus.

První případ tohoto rozlišení představuje dílo Norberta Eliase, který hovoří o tzv. civilizačním procesu, během něž dochází ke změnám chování lidských individuí ve smyslu potlačování pudů a afektů, což se děje nejprve tlakem zvenku (ze strany jiných lidí), postupně se však tento proces transformuje do podoby norem internalizovaných v osobnosti individua [Šubrt 1996]. Případ druhý – tedy uvažování o civilizacích s ohledem na jejich charakteristiku, strukturu a vývoj – lze nalézt např. v díle německého filosofa Oswalda Spenglera.

II

Jaroslav Krejčí (narozen roku 1916 v Polešovicích) patří k významným českým autorům zabývajícím se problematikou civilizací. Krejčího záběr zásadně přesahuje sociologické hranice, během svého života se totiž zabýval též otázkami politickými a ekonomickými. Pokud jde o samotnou sociologii, prosazuje v ní makrosociální pohled.

Po maturitě studoval práva v Praze, po druhé světové válce – během níž se účastnil odboje – působil jako pedagog na Vysoké škole politické a sociální (zde se také habilitoval v oboru ekonomie) a na Vysoké škole obchodní. Během komunistického režimu byl perzekuován, v letech 1954 až 1960 vězněn, posléze pracoval jako dělník a účetní ve výrobních družstvech. Teprve na začátku roku 1968 získal Krejčí práci v Kabinetu architektury a životního prostředí Československé akademie věd.

Po okupaci Československa odcestoval do Anglie a působil na univerzitě v Lancasteru, kde se důvěrně seznámil s anglickým intelektuálním prostředím, mimo jiné s dílem Josepha Arnolda Toynbeeho.⁵⁷ Pavel Machonin v této souvislosti poznamenává, že „dlouholetá integrace do anglického prostředí,

⁵⁷ Tohoto autora však Krejčí znal a studoval již dříve, ještě během pobytu v Československu.

včetně práce na univerzitě, jen prohloubila jeho mentálně a zkušenostně založenou střízlivost myšlení a výrazu, nikterak však neublížila jeho sklonu k širokým zobecněním sociologicko-historického – nikoli však ryze filosofického – charakteru“ [Machonin 2007: 475]. Po roce 1989 působí Jaroslav Krejčí opět v Česku.

Téma civilizací promýšlel Krejčí po většinu svého života, významná díla, v nichž je tento fenomén konkrétně tematizován, představují jeho práce *Civilizace Asie a Blízkého východu*, *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář* a především zatím poslední, rozsáhlá kniha *Postižitelné proudy dějin*, která sumarizuje Krejčího předešlé promýšlení civilizační problematiky a zároveň přináší nové poznatky a obecné závěry.

Když uvažuje o civilizacích, klade si Krejčí za cíl – podobně jako slavný britský historik Arnold Toynbee – naplnit potřebu srozumitelného rozsahu látky, kterou by se měl sociolog zabývat. Toynbeeho pojem „an intelligible field of study“ přitom vykládá následovně: „nezabřednout do detailů na straně jedné a nerozmáchnout se nad rámec vlastních poznávacích možností na straně druhé“ [Krejčí 2002: 11]. To, co má být srozumitelným rozsahem látky, zároveň není od začátku samozřejmé a motivaci pro zavedení tohoto pojmu je třeba hledat v širších souvislostech Toynbeeho badatelského přístupu.

Byly to industrialismus a nacionalismus, říká Toynbee, které se projevíly jako hlavní determinující faktory uvažování západních historiků. Industrialismus se svou dělbou práce a z ní pramenící přílišnou specializací na jedné a duch nacionalismu a z něj vycházející snaha chápat národní stát jako ohraničený vesmír, který je sám o sobě hoden historického zkoumání, na straně druhé. Arnold Toynbee si tudíž vytyčil cestu překonávající toto zúžené směřování – zaznamenáváme u něj jednak snahu postihnout dějiny lidstva v jejich totalitě, zároveň však také hledá větší srozumitelnější oblasti historického zkoumání než národní státy. Při promýšlení pojmu srozumitelná oblast historického zkoumání postupuje, jak sám o sobě říká, empiricky – nikoliv tedy „shora“ v tom smyslu, že by stanovil abstraktní pojem, který by se snažil ex post naplnit nějakým obsahem, ale začíná u konkrétních příkladů, z

nichž postupně vykryštalizuje, jak ony srozumitelné oblasti historického zkoumání vypadají (postupuje tedy „zdola“, od konkrétního k obecnému).

Toynbee začíná své zkoumání přímo u národních států a ptá se, zda tyto entity obstojí jako srozumitelná oblast zkoumání. Za zkušební příklad si bere Velkou Británii a předpokládá, že pokud Británie v tomto testu neobstojí, nemůže obstát ani žádný jiný národní stát. Klade si tedy otázku, zda jsou britské dějiny vzhledem k sobě samým dostatečně srozumitelné. Jinými slovy řečeno: „Můžeme abstrahovat vnitřní dějiny Anglie od jejích vnějších vztahů?“ [Toynbee 1995: 34]. Zde opět postupuje autor empiricky, když zkoumá britské dějiny v jejich hlavních kapitolách⁵⁸ a na nich pak ukazuje, že pro pochopení žádného z historických období si nevystačíme pouze s Británií jako takovou, a neobejdeme se proto bez širšího kontextu dějin Evropy, případně celého světa. Národní stát (reprezentovaný Velkou Británií) tedy v této zkoušce neobstál, takže srozumitelnou oblastí historického zkoumání bude oblast větší než národní státy.

Pokud budeme dále zkoumat prostorový rozsah Toynbeem vytyčené oblasti (tedy srozumitelné oblasti historického zkoumání zahrnující Británii), položíme si spolu s ním otázku: „Začneme-li rozšiřovat svůj obzor dál od Velké Británie, dosáhneme dříve či později nějakého bodu, v kterém se srozumitelnost dějin, vyjádřena na podkladě těchto kapitol [kapitol britských dějin shrnutých v poznámce pod čarou 3], projeví ve svém maximu?“ [Toynbee 1995: 42]. Toynbee v této souvislosti tvrdí, že je třeba rozlišovat mezi třemi rovinami společenského života, a to rovinou ekonomickou, politickou a kulturní. Jestliže se potom podíváme na prostorové rozšíření společnosti, kterou jsme označili jako srozumitelnou oblast historického zkoumání, zjistíme, že toto vymezení se mění podle roviny, jejímž prismaťem se na něj díváme. Tak například v rovině ekonomické a politické je Velká Británie – dodejme, že v Toynbeeho současnosti – součástí společnosti, která obsahuje celý svět, zatímco v rovině kulturní je tato oblast podstatně menší. Pokud se

⁵⁸ V obráceném pořadí to jsou: a) vznik industriálního systému v ekonomii, b) vznik odpovědné parlamentní vlády, c) zámořská expanse, d) reformace, e) renesance, f) vznik feudálního systému, g) konverze od náboženství tzv. „heroické doby“ k západnímu křesťanství.

podíváme na příčné řezy v dobách ranějších, zjistíme, že ve všech třech rovinách se geografické rozměry společnosti, jejíž součástí je Británie, postupně zmenšují. Toynbee opět provádí historický exkurs za účelem prozkoumat rozsahy těchto tří rovin v různých obdobích britských dějin, aby nakonec došel k závěru, že srozumitelnou oblastí historického zkoumání je pro něj to, co lze označit jako Západ, západní společnost či západní svět.⁵⁹

Západní civilizace se tedy nikdy nestala totožnou se světem ve všech jeho rovinách, zároveň další společnosti téhož druhu (tedy civilizace) nepřestaly existovat vedle ní. Toynbee [1995] píše, že v jeho době se vyskytují minimálně čtyři další „zástupci druhu“⁶⁰ – a to: ortodoxně⁶¹-křesťanská (byzantská) společnost, islámská společnost, hindská společnost a společnost Dálného východu.

V rámci zkoumání časového rozsahu naší oblasti Toynbee [ibid.] poznamenává, že při zpětném sledování dějin západní civilizace v nějakém bodu narazíme na poslední fázi jiné civilizace – spadající spolu se západní společností pod zástupce druhu, který Toynbee nazval civilizace –, jejíž počátky se nacházejí mnohem hlouběji v minulosti. Následně samozřejmě zjistíme, že tímto útvarem je tzv. helénská civilizace.

Zde se dotýkáme jednoho ze základních problémů, společného pro historiografii i sociologii – problému, který lze označit jako spor o kontinuitu resp. diskontinuitu dějin (jakožto jeden z aspektů širšího sociologického problému – sociální změny). Toynbee [ibid.] se k ideji kontinuity dějin staví značně skepticky, konkrétně uvádí, že se jedná o konstrukt západních historiků. V jeho pojetí má proto koncept kontinuity dějin jediný smysl – a to sice tvořit pouhé „symbolické duchovní pozadí, na kterém můžeme promítat všechny naše postřehy diskontinuity v celé jejich různosti a složitosti.“ [Toynbee 1995: 55] Vyjádřeno na našem příkladu: jistě existuje určitá kontinuita mezi helénskou a západní civilizací, ale je jí třeba vnímat právě pouze v rovině onoho duchovního pozadí, zatímco ve většině ohledů vystupuje

⁵⁹ Jinými slovy: západní civilizace.

⁶⁰ Označení civilizací jako jednotlivých „zástupců druhu“ je pro Toynbeeho literární sloh velmi časté slovní spojení.

⁶¹ ortodoxní, čili pravoslavný

do popředí značná diskontinuita – diskontinuita, která Toynbeeho vedla k tomu, že helénskou a západní společnost označil jako dvě *rozdílné* civilizace. Toynbee opět zobecňuje, když říká, že je potřeba navíc rozlišovat ještě dva typy kontinuity. Tím prvním je kontinuita mezi fázemi v dějinách jedné a téže civilizace, druhým potom kontinuita mezi životy civilizací různých. Zatímco v prvním případě přiznává Toynbee, že lze hovořit o značné míře takové kontinuity, v případě druhém je naopak nutno hovořit o relativní diskontinuitě. Navrženou schematizaci přirovnává autor v rovině ontogenetické k po sobě jdoucím prožitkům jedné osoby (ve fylogenetické rovině první případ) a ke vztahu rodiče a dítěte (ve fylogenetické rovině druhý případ).

Pravým cílem dějinného bádání je tedy podle Toynbeeho zkoumání společností (civilizací), které je třeba sledovat v jejich vnitřních a vnějších aspektech. Vnitřním aspektem má přitom autor na mysli členění života dané civilizace do řady na sebe v čase navazujících kapitol a do jistého druhu společenství, která žijí bok po boku. Vnější aspektem potom vztah jednotlivých civilizací mezi sebou, přičemž tento vztah také musí být zkoumán jak v prostorovém, tak v časovém rozměru.

Toynbee si klade otázku, jak vypadají projevy „spojení“ či „spříznění“ mezi jednotlivými civilizacemi. Protože ani zde nechce postupovat od obecného ke konkrétnímu, volí za vzorový příklad vztah mezi helénskou a západní civilizací. Snaží se přitom najít nějaké společné jevy, které by byly platné pro obě civilizace, a bylo by je tak možno považovat za znaky spříznění. Jedním z těchto jevů je univerzální stát Římské říše, neboť jde v tomto případě o jediné politické společenství, které svou jednotou stálo v kontrastu k velkému počtu států helénské civilizace na jedné a nemenšímu počtu států západní civilizace na straně druhé. Období pádu Římské říše předcházelo tzv. období nesnází⁶², které tento pád připravilo, a po jejím zániku následovalo jakési interregnum (mezivládí).

⁶² V originálu „*time of troubles*“

Toynbee zároveň upozorňuje na to, že toto interregnum bylo vyplněno dvěma institucemi. První z nich byla církev, která se zrodila šířením křesťanství uvnitř samotné Římské říše, druhou potom houf následnických států, které vznikaly na území dřívější Římské říše, a to v důsledku stěhování národů (Völkerwanderung). Pro křesťany a barbary používá autor dvojici pojmů, jež hrají v jeho filosofii dějin zásadní roli. Zatímco křesťané představovali tzv. vnitřní proletariát Římské říše, barbari ztělesňovali proletariát vnější.⁶³ Vládnoucí menšina přitom držela svou mocí proletariát, který se však postupně začínal odmítat podrobovat jejímu vedení. Docházelo tedy nutně k postupnému odcizování vnitřního proletariátu (neseném křesťanskou církví) a vládnoucí menšiny (podle Toynbeeho „dědici království“ – jinými slovy: úzká skupina lidí držících faktickou moc ve státě).

V této situaci sehrála církev dvojí roli. Na jedné straně představovala útočiště vnitřního proletariátu, na straně druhé pak byla těhotnou kuklou nové společnosti – tedy rodící se západní civilizace. Díky této dvojí tváři církve lze podle Toynbeeho hovořit o spojení a spříznění jinak dvou odlišných civilizací (helénské a západní).

Toynbee tedy v tomto kontextu jako příznaky spříznění dvou civilizací identifikoval existenci 1) univerzálních států, 2) stěhování národů, 3) univerzální církve. Je však důležité dodat, že zmíněné příznaky nejsou rovnocenné: „Očividná hodnota „univerzálních církví“ je absolutní, protože církve svou povahou náležejí jak k budoucnosti, tak k minulosti: zřejmá hodnota „univerzálních států“ a „stěhování národů“ je podmíněná.“ [Toynbee 1995: 73]. Jinými slovy: univerzální církev sama o sobě je dostačující důkaz spříznění dvou civilizací, zatímco univerzální stát či Völkerwanderung samy o sobě ještě nesvědčí o nutné spřízněnosti a lze je brát pouze jako doprovodné jevy, které plní spíše vedlejší funkci, protože mohou stvrzovat, nikoliv však zaručovat existenci spříznění.

⁶³ Jak píše sám Toynbee v poznámce pod čarou, pojem „proletariát“ užívá se smyslu „jakéhokoliv společenského prvku či skupiny, které jsou nějakým způsobem „v“, ale nikoliv „z“ dané společnosti v kterémkoliv daném období dějin společnosti. Je tedy užíváno ve smyslu latinského slova „proletarius“, z kterého je odvozeno. V římské právní terminologii byli „proletarii“ občané, kteří pod svými jmény nefigurovali v censu jinak než ve svém potomstvu (proles).“ [Toynbee 1995: 54].

III

Po tomto historickém exkursu, který osvětlil význam pojmu „srozumitelná oblast historického zkoumání“, tak jak ho chápal Toynbee, se vraťme ke Krejčího pojetí, jež s výše načrtnutou Toynbeeho koncepcí úzce souvisí. Podobně jako Toynbee rozlišuje tři roviny *společenského života* (ekonomickou, politickou a kulturní), hovoří Jaroslav Krejčí [2002: 10-11] o třech *analytických* rovinách, které se ukazují jako produktivní pro další analýzu. V nejobecnější rovině, na úrovni makroskopické, se jedná o zkoumání sociálně-kulturních formací, tedy civilizací. Krejčí ale ukazuje, že toto není jediný možný úhel pohledu, a hovoří dále o rovině mezzoskopické, v níž jde o ekonomicko-politické koncepce, a konečně o rovině mikroskopické, ve které je pozornost směřována na průběh konkrétních transformačních procesů (revoluce).

Když Krejčí uvažuje o civilizacích a společnosti, rozeznává tři adjektiva, která mají různý význam. Za první je zde pojem *společenský* (anglicky *social*), který se používá v kontextu charakteristiky chování a osobních vztahů. Za druhé pojem *sociální* (anglicky také *social*), jež ovšem Krejčí nechápe synonymně s pojmem prvním, neboť podle něj se výrazu sociální používá jednak v kontextu např. pečovatelských vztahů, jednak v určitých ustálených dvouslovných spojení (sociální status, sociální stratifikace, atd.). Třetím pojmem, který Krejčí zmiňuje, je pojem *společnostní* (anglicky *societal*), který se vztahuje na ostatní vazby a činnosti týkající se společnosti v její totalitě.

Člověk se vyznačuje dvěma schopnostmi, jež lze dle Krejčího pojmut jako dva možné klíče k porozumění sociální změny – totiž schopností myslet a schopností pracovat. Různí autoři přitom přikládají různou míru významnosti buď jedné, nebo druhé schopnosti. Neoddiskutovatelnou skutečností však v každém případě zůstává klíčová role industrializace a urbanizace, která pro člověka znamenala změnu životního stylu, hodnot a světového názoru, jedním slovem: modernizaci.

Hledat vlastní příčiny modernizace ovšem není cíl, jež si Krejčí vytyčil. Na příkladu modernizace pouze ukazuje směr svého uvažování, který bude důležitý dále, konkrétně při promyšlení civilizační problematiky. Klíčem k pochopení tohoto problému je vztah různých proměnných v rámci bytí a vědomí. Na jedné straně je možno chápat bytí (tedy místo v procesu výroby a v životním prostředí) jako nezávisle proměnnou a vědomí (tedy atributy a symboly kultury) jako závisle proměnnou – v takovém schématu lze modernizaci (představující určitou změnu ve vědomí lidí) vykládat coby důsledek procesu industrializace a urbanizace (tedy změny výrobního procesu a životního prostředí lidí). Toto pojetí ve své podstatě odpovídá Marxovu náhledu: „Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenských bytím.“ [Marx 1950: 369 – 370]

Lze však také uvažovat o opačné situaci. Z vyššího pozorovacího hlediska jsou totiž podle Krejčího industrializace i urbanizace (tedy změna v bytí lidí) nemyslitelné bez dlouhého řetězu vynálezů a inovací, jejichž iniciátorem však byla změna myšlení a hodnotové orientace (tedy změna vědomí). V tomto modelu se ovšem poměr proměnných obrací – bytí zde figuruje jako závislá, zatímco vědomí jako nezávislá proměnná.

Krejčí explicitně neříká, který ze dvou modelů podle něj odpovídá skutečnosti. To ovšem pramení z toho, že situace se rozhodně nemá tak, že by jeden byl špatný a druhý naopak správný. Přesnější by zřejmě bylo hovořit o čemsi, co Max Weber nazývá spřízněností volbou⁶⁴, tedy o pojmu jím samým užitým při vysvětlování vztahu ducha moderního kapitalismu a kalvínské etiky. Stejně jako tam, ani zde nejde o závislost jednoho jevu na druhém, případně obráceně (tedy o závislost materiální stránky na stránce duchovní či závislost duchovní stránky na stránce materiální), nýbrž o jakési – řečeno metaforicky – spojené nádoby.

Již ve svých raných pracích [např. Krejčí 1993] charakterizuje Krejčí civilizace jako sociálně kulturní formace⁶⁵, které se vyznačují určitým

⁶⁴ V německém originálu *Wahlverwandtschaft* [viz Weber 1998].

⁶⁵ V této souvislosti budiž poukázáno na Marxův termín společensko-ekonomická formace, tento pojem však znamená něco poněkud jiného – stojí na třech základních tezí, a to že 1) společnosti jsou

specifickým historickým průběhem, růstem, strukturou, časovou a prostorovou proměnlivostí a vzájemnou provázaností. Návaznost na Toynbeeho je zde zcela evidentní, řečené se ovšem týká pouze některých částí světa. Krejčí v těchto pracích určitým způsobem řeší rozpor mezi pojetím civilizací v singuláru na jedné straně a v plurálu na straně druhé, když mimo jiné tvrdí, že civilizace se „týkají jen té části lidstva, která dosáhla civilizačního stadia vývoje v morganovském slova smyslu. To znamená, že existuje dělba práce, městský život a písemné záznamy myšlenek, představ a dějů. To, co je mimo, lze nazvat civilizačním předpolím, a to jak ve smyslu dějinném, tak prostorovém.“ [Krejčí 2002: 30]. V jeho pojetí tedy existuje několik různých civilizací, aby ale bylo o těchto sociálně kulturních formacích možno vůbec jako o civilizacích hovořit, je třeba, aby dosáhly určitého stupně vývoje.

Při vymezení pojmu civilizace si Krejčí zároveň klade jednu ze základních sociologických otázek – otázku po civilizační identitě. V této souvislosti říká, že každá civilizace (jakožto sociálně-kulturní konfigurace) je identifikována názorem na to, co lze pokládat za pravdivé a co je žádoucí. Obsah těchto významových oblastí pak lze označit jako světový názor té které civilizace.⁶⁶

Světový názor je dále dle Krejčího definován třemi základními rozměry – kognitivním, normativním a transcendentním. V podstatě jde v tomto případě o pokus o zodpovězení filosofických otázek, které načrtl německý filosof Immanuel Kant: co mohu vědět, co mám činit, v co smím doufat?⁶⁷

vnitřně spjatým celkem, 2) společnosti se vyvíjejí, 3) společnosti jsou podmíněny způsobem výroby. Především třetí z těchto tezí je důvodem k tomu, proč se Marxovo pojetí někdy označuje jako ekonomický redukcionismus. Krejčí oproti tomu klade větší důraz na to, co by Marx označil jako nadstavba.

⁶⁶ Z filosofického hlediska je pochopitelně světový názor (tento termín pochází z německého myšlení, ve kterém se používá pojmu *Weltanschauung* – doslova „nazírání světa“) záležitostí každého jednotlivce a za předpokladu, že považujeme lidské individuum za svobodnou a svobodně jednající bytost, je nezávislý na kontextu, ve kterém člověk žije. Ve smyslu, v jakém používá pojem světový názor Krejčí, jde o převládající světový názor té které civilizace (např. převládající světový názor indické civilizace je víra v reinkarnaci, převládající názor současné západní civilizace je doktrína lidských práv, apod.) Krejčí v tomto smyslu hovoří o tzv. ideální základně (viz další pasáže této práce).

⁶⁷ Tyto tři otázky řeší tři základní módy lidské existence – co člověk může, má, smí (použití modálních sloves není náhoda). Tomu odpovídají filosofické disciplíny – epistemologie, etika a filosofie náboženství – které vyúsťují do čtvrté Kantem zformulované, univerzální filosofické otázky „Co je člověk?“, již řeší filosofická antropologie.

Převládající světový názor dané civilizace – tedy odpovědi na výše exponované otázky – je z převážné části vytvářen tzv. protagonní vrstvou. Tato část převládajícího světového názoru tvoří jakousi duchovní páteř civilizace a Krejčí ji označuje jako ideační základnu. Pojem protagonní vrstva přitom Krejčí používá prakticky v totožném významu, v jakém Toynbee hovoří o tvůrčí menšině.

Každá civilizace se vyznačuje určitými znaky, které mohou mít subjektivní nebo objektivní charakter. Výše popsany světový názor (ideační základna) patří k subjektivním znakům zakládajícím existenci civilizace, samotná ideační základna však k tomu nestačí. Abychom mohli hovořit a civilizaci a především k tomu, abychom mezi jednotlivými civilizacemi mohli rozlišovat a mezi sebou je srovnávat, musíme si uvědomit, že se vyznačují různými kolektivními jevy. Mezi ty objektivní patří specifický jazyk, bydliště, pracoviště nebo společná domácnost, mezi subjektivní potom sebereflexe, obraz sebe samého či pocit civilizační příslušnosti⁶⁸.

V článku *Civilization and Religion* [Krejčí 1983] se Krejčí zabývá otázkou vývoje civilizací. V této souvislosti rozeznává celkem pět fází, jimiž jednotlivé civilizace procházejí: heroická, zakladatelská, klasická, ústupová a osudová. V heroické fázi vynikající civilizace se – stále ještě v rámci starší civilizace – vytvářejí nové hodnoty, případně se nově pojímají hodnoty tradiční. Samotný vznik nové civilizace a ústup civilizace dosavadní pak probíhá v druhém období, tj. v období zakladatelském. Poté následuje klasické období, během jehož trvání (a pouze během trvání tohoto jednoho období) integrační síly vytvářející soudržnost civilizace dosahují svého vrcholu a plní plně svoji funkci. Fáze ústupová se překrývá s heroickou fází další civilizace a osudová fáze spadá vjedno se zakladatelskou fází této nové civilizace. Toto pětistupňové pojetí je tedy v podstatě rozšířením čtyřstupňového chápání civilizací, které načrtl Toynbee a v němž se hovoří o vzniku, růstu, úpadku a zániku jednotlivých civilizací.

⁶⁸ V souvislosti s vědomím civilizační příslušnosti odkazuje Krejčí na Marxovo rozlišení třídy „o sobě“ a třídy „pro sebe“, která je v Marxově pojetí vyjádřením pocitu třídní příslušnosti.

Když pro změnu Peter Berger a Thomas Luckmann mluví o symbolických světech jako o nejobecnějších výkladech světa, upozorňují přitom na zcela zásadní umístění fenoménu smrti v rámci takovýchto symbolických světů: „legitimizace smrti je jedním z nejzávažnějších plodů symbolických světů. [...] Všechny legitimizace smrti musí splnit tentýž zásadní úkol – musejí jedinci umožnit žít ve společnosti i po smrti významných druhých a alespoň zmírnit jeho strach z vlastní očekávané smrti natolik, aby mohl i nadále vykonávat povinnosti každodenního života“ [Berger, Luckmann 1999: 101 – 102]. Položení důrazu na takto chápaný fenomén smrti⁶⁹ je východiskem také pro Krejčího uvažování o různosti civilizací v tom smyslu, že různé civilizace řeší tento zásadní existenciální problém člověka různými způsoby.

Když se Krejčí ptá po kritériu, jež by určovalo odlišnost civilizací a zároveň zakládalo svébytnost té které civilizace jako takové, záhy odpovídá: „Nejvhodnější kritérium [...] může být široce sdílený postoj ke smyslu života a smrti.“ [Krejčí 2002: 47] A dále dokonce – zcela v duchu Bergera a Luckmanna – píše: „logika v rozličnosti paradigmat lidského údělu tkví v šesti alternativních reakcích na zneklidňující fakt lidské smrti.“ [Krejčí 2002: 92]. Co je tedy oním paradigmatem lidského údělu?

Sám pojem paradigma pochází z řečtiny a doslova znamená vzor.⁷⁰ Do povědomí vědecké veřejnosti se dostal především v souvislosti se slavnou knihou Thomase Kuhna *Struktura vědeckých revolucí*. V tomto duchu paradigma označuje soubor tezí, z nichž vychází veškeré další vědecké bádání a které mají podobu axiomů, jež se dále nedokazují a kterým tudíž vědci věří.⁷¹ Je zřejmé, že na základě různých paradigmat dospěje věda k různým závěrům. Nejinak je tomu také v případě, jak chápe pojem paradigma Jaroslav Krejčí ve

⁶⁹ Fenomén lidské smrti je jedním v hlavních témat německého filosofa Martina Heideggera a vůbec existencialismu jako takového. Podle Heideggera je vědomí vlastní smrti oním elementem, který zakládá existenci člověka, přičemž existovat (ek-sistovat) znamená „býti vystaven smrti“. V tomto smyslu je každé (lidské) bytí (Dasein) bytím k smrti a v pravém smyslu toho slova existují pouze lidé, zatímco zvířata se pouze vyskytují. V důsledku vědomí smrti člověk intencionálně plánuje svoji budoucnost, čemuž Heidegger říká rozvrh (Entwurf).

⁷⁰ V této souvislosti lze např. v rámci jazykovědy hovořit o mluvnických paradigmatech.

⁷¹ Např. geocentrické paradigma ve fyzice předpokládá, že Země je středem vesmíru, a na základě tohoto – dále nedokazovaného a neproblematizovaného předpokladu – se odvíjí veškeré další vědecké bádání o pohybu planet atd.

vztahu k postavení člověka ve světě. Rovněž v tomto rámci lze uvažovat o nějakém souboru tezí, který představuje základní východiska pro postavení člověka ve světě a jeho orientaci v něm, jinými slovy pro to, co lze označit jako úděl člověka ve světě. Soubor těchto zásadních východisek určujících úděl člověka označuje Krejčí jako paradigma lidského údělu.

Krejčí přitom zdůrazňuje, že „u všech paradigmat jde jen částečně o to, jak si lidé představují vztah těla a duše, zda je pokládají za jednotu, která jako celek definitivně končí smrtí (pojetí monistické), nebo zda mají duši za samotnou entitu, která po smrti někde přebývá, po případě se objevuje v jiném těle (pojetí dualistické). Hlavně jde o to, jaký lidé k této otázce zaujímají postoj, jak ji chápou a jakou cestu pokládají za nejvhodnější k překonání těžkostí vyplývajících z toho kterého názoru na tuto stěžejní otázku“ [Krejčí 2002: 48]. To, co tedy zakládá paradigma lidského údělu, je podle Krejčího akt vztahování se člověka ke světu. Tuto výsostně filosofickou otázku je však třeba dle Krejčího zkoumat z pohledu makrosociologického, v jehož rámci půjde o zmapování toho, jak přesně se akt vztahování k celku universa projevuje v různých částech světa a – to především – jaké má tato skutečnost důsledky pro životy jednotlivých lidí. Podívejme se nyní konkrétněji na oněch šest paradigmat lidského údělu, které Krejčí identifikoval.

Teocentrické paradigma vychází z přesvědčení, že existuje cosi bytostně výsostného mimo člověka samého, co je nevyzpytatelné a zároveň nepředstavitelné a co člověka staví do závislosti na tomto něčem. Svět je společenstvím bohů (nebo Boha) a lidí, přičemž lidé akceptují smrt jako vůli boží a smrt je takto coby boží vůle legitimizována a člověk pak věří v boží spravedlnost nebo v boží milosrdenství. Jan Patočka hovoří v této souvislosti o přirozeném světě ve smyslu světa před objevením jeho problematičnosti, který charakterizuje právě jako svět bohů a lidí, přičemž nesmrtelnost je vyhrazena výhradně bohům, zatímco člověk musí nést hořkost smrtelnosti. V důsledku existence onoho transcendentního, jež má podobu božstva, je však smrt legitimizována: „Lidský úděl smrtelnosti je sice neodvratný, ale ve vztahu člověka k temné říši smrti existuje přece něco vyššího. Toto vyšší pochází sice

od bohů, jeho oborem je však vztah mezi mrtvými a živými. V tomto vztahu je cosi jako nesmrtelnost, ale ta se netýče jednotlivce, nýbrž všech těch, kdo stojí k sobě v generativním svazku afiliace.“ [Patočka 2007: 23].

Paradigma antropocentrické předpokládá, že člověk nemá žádnou naději na život po smrti, a proto se má soustředit na život vezdejší, oddává se radostem světského života, neboť po smrti k tomu již nebude mít příležitost. Absence víry v posmrtný život však neznamena vytěsnění fenoménu smrti mimo realitu. Znepokojující fakt lidské smrti musí být i v rámci tohoto paradigmatu uspokojivě vyřešen, jinými slovy: smrt musí být rovněž zde nějakým způsobem legitimizována, jako je legitimizována v paradigmatu teocentrickém a všech ostatních paradigmatech lidského údělu. „Otázka, zda k této legitimizaci dochází s pomocí mytologických, náboženských či metafyzických výkladů reality, nebo bez nich, není podstatná. Například dnešní ateista, který chápe význam smrti prostřednictvím světového názoru (Weltanschauung) progresivní evoluce nebo revolučních dějin, uskutečňuje tuto legitimizaci rovněž tím, že smrt začlení do symbolického světa obklopujícího realitu“, konstatují v tomto ohledu Berger a Luckmann [Berger, Luckmann 1999: 101 – 102]. V tomto smyslu může být legitimizací smrti zplození a vychování potomstva – viděno ontogenetickou optikou člověk umírá, z hlediska fylogenetického však lidský druh přežívá a v tomto smyslu je nesmrtelný. V rámci uvažování o sekularizaci západní společnosti lze také hovořit o posunu úlohy smrti v životě člověka – namísto legitimizace prizmatem božího záměru legitimizuje člověk svou smrt např. tím, že zemře za vlast, za národ, ve prospěch svých potomků atd. Nic z toho ovšem ani zdaleka neznamena vytěsnění otázky po zdůvodnění smrti někam do pozadí.

Další paradigma označuje Krejčí jako kratocentrické. Vystaveni vyhlídce smrti a zároveň vydání na milost a nemilost silám přírody stejně tak jako působení společnosti, ve které žijí, touží lidé mít nad sebou pevnou ruku, touží být někým vedeni, byť za cenu omezení vlastní svobody. Krejčí píše, že „kratocentrické paradigma je přirozeným korelátem těchto starostí“ [Krejčí 2002: 91]. Jinými slovy, silná vláda se stává tím, co dává lidem pocit jistoty,

filosofickým slovníkem řečeno tak získávají pocit ontologického bezpečí. Snad nejpronikavěji vyjádřil tuto psychologickou potřebu být někým veden Dostojevskij ve svém románu *Bratři Karamazovi*: „A lidé se zaradovali, že jsou zas vedeni jako stádo a že z jejich srdcí byl konečně sňat onen strašlivý dar [svobody], který jim přinesl tolik utrpení. [...] Svoboda, svobodný rozum a věda je zavedou do takových bludišť a postaví je tváří v tvář takovým divům a nerozluštitelným záhadám, že někteří z nich, nepoddajní a urputní, se sami zničí, jiní, nepoddajní, ale slabí, se zničí navzájem a zbývající slabí a nešťastní se připlazí k našim nohám a úpěnlivě k nám zvolají: „Ano, měli jste pravdu, jedině vy znáte Jeho tajemství a vracíme se k vám. Zachraňte nás před námi samými!“ [Dostojevskij 2009: 251 - 252].

Ve čtvrtém – tanatocentrickém – paradigmatu hraje postavení smrti nejdůležitější úlohu mezi všemi šesti paradigmaty lidského údělu. V tomto náhledu na svět, který je typický pro starověký Egypt, vystupuje smrt jako rušitel společenského řádu, a proto se hledá způsob, jak zmírnit její skličující dopad. Řešením je zde to, co Krejčí označuje jako nekrotechniku, tedy všemožná opatření, jimiž lze zabránit, aby lidské tělo po smrti nepodléhalo rozkladu apod. Jedná se o civilizaci, která snad nejvíce ze všech touží po nesmrtelnosti, tedy po absolutní negaci smrti. Toynbee s jistou dávkou patosu píše: „Zdá se, že pyramidy, které jsou již čtyři či pět tisíc let mrtvým svědectvím o svých tvůrcích, aniž by podlehly náporu času, budou další statisíce let plnit svůj Atlantův úkol. Nelze vyloučit, že přežijí i samotné lidstvo a že ve světě, ve kterém již nebude lidských smyslů, aby vnímaly jejich svědectví, či lidských myslí, které by je pochopily, budou stále připomínat Egyptskou společnost⁷², která je vytvořila.“ [Toynbee 1995: 128 – 129]. Právě vzhledem k této fascinaci smrtí, která je pro starověký Egypt tak příznačná, používá Krejčí pojem tanatocentrismus.

I v dalším paradigmatu, jež Krejčí označuje jako psychocentrické, dochází k negaci smrti, ale zcela jiným způsobem, než tomu bylo u paradigmatu tanatocentrického. Řečeno s autorem, smrt se zde ontologicky

⁷² Toynbee identifikoval faraónský Egypt jako jednu z 21 civilizací coby zástupců druhu, proto ve spojení „Egyptská společnost“ používá velké počáteční písmeno.

neguje představou, že duše prochází neustálým koloběhem, který probíhá na principu reinkarnace. Cílem je překonat smrt tím, že se duše vymaní z koloběhu bytí a spočine v radostném stavu nirvány a ponoří se do toho, z čeho bylo vytvořeno celé universum. Jde tedy o životní náhled hinduismu a buddhismu.

Zcela zvláštní postavení mezi ostatními zaujímá poslední, šesté paradigma lidského údělu, které charakterizuje životní náhled obyvatel starověké Mezoameriky, tj. Aztéků, Mayů a Inků. Takzvané kosmocentrické paradigma je výrazem přesvědčení, že kontinuita života, jež je manifestována v pravidelném opakování dne a noci, ročních období, přírodních jevů atd. není sama o sobě zaručena a lidé se na koloběhu všehomíru musí aktivně podílet. Člověk je z tohoto pohledu – spolu s bohy – spoluzodpovědný za chod vesmíru. Tak se obyvatelé Mezoameriky rozhodli podílet na kosmickém dění prostřednictvím rituálu, přičemž pozůstatky tohoto postoje jsou pozorovatelné ještě dnes v podobě pyramid, které po středoamerické civilizaci přetrvaly. Tyto stavby však měly však zcela jinou úlohu než pyramidy ve starověkém Egyptě – zatímco v nilském království představovaly urputnou snahu překonat smrt, zde se jednalo o budovy, jež měly zprostředkovat kontakt s vesmírem a umožnit jeho poznání.

Ze všech šesti výše popsaných paradigmat lidského údělu přetrvávají dle Krejčího v současném světě pouze čtyři: antropocentrické, teocentrické, psychocentrické a kratocentrické. Paradigmata tanatocentrické a kosmocentrické jsou věcí minulosti (starověkého Egypta a civilizace střední Ameriky).

Antropocentrické paradigma je převažujícím výkladovým principem světa tzv. západní civilizace. Ta je charakterizována laickým státem, lidskými zákony a přiznáním širokého okruhu práv jednotlivcům, přičemž náboženství je jejich soukromou záležitostí.⁷³

⁷³ V této souvislosti hovoří Peter Berger o tzv. privatizaci náboženství, která označuje situaci, kdy náboženství ztratilo svou sociální významnost a bylo zatlačeno z veřejné sféry do sféry soukromí jednotlivců. Dodejme však zároveň, že tuto svou tezi o privatizaci náboženství – nesenou na vlně sociologického mainstreamu po druhé světové válce, kdy převládajícím výkladovým principem

Teocentrické paradigma je zastoupeno islámem. V zemích, v nichž islám funguje jako státní náboženství, je také základ veškerého práva božského původu, neexistuje zde tudíž odluka církve od státu. Většina obyvatel těchto zemí islám jako náboženství přijímá a důsledně jej praktikuje.

V jižní Asii, kde převládá hinduistické a buddhistické náboženství, zůstává převažujícím náhledem na svět psychocentrické paradigma. Stát je laický a zákony lidské, příslušné náboženství však rovněž praktikuje naprostá většina obyvatelstva, přičemž víra v reinkarnaci je základním článkem jejich chápání světa.

Konečně poslední, čtvrté v současném světě existující paradigma lidského údělu lze nalézt v Číně. Přestože také zde mají zákony převážně lidský původ, jsou vzdor tomu, jak Krejčí poznamenává, velmi skoupé a značně omezují individuální svobody jednotlivců. Toto silně zakořeněné kratocentrické paradigma našlo odezvu ve vládě jedné strany.

Jednotlivá paradigmatata lidského údělu představují různé odpovědi na základní existenční otázky člověka. Způsob, jakým lidé na tyto otázky odpovídají, určuje, k jakému civilizačnímu okruhu patří. Ve věku globalizace pochopitelně dochází k vzájemné konfrontaci těchto základních životních náhledů, potažmo může docházet rovněž ke konfrontaci civilizačních oblastí, tedy řečeno s Huntingtonem ke „střetu civilizací“.

Hlavním faktorem, který vede k tomu, že na konci 2. tisíciletí nelze uvažovat o jednotné Civilizaci, nýbrž je nutno hovořit o několika civilizacích – určených různými paradigmaty lidského údělu –, jsou zejména „oživené tradice velkých náboženství nebo stále živá podhoubí odlišných sociálních filosofí.“ [Krejčí 2002: 85].

IV

v sociologii náboženství bylo sekularizační paradigma – Berger později přehodnotil a naopak začal hovořit o tzv. deprivatizaci náboženství a desekularizaci. (Shrnuto na základě [Nešpor – Lužný 2007]).

Příspěvek Jaroslava Krejčího současnému civilizačnímu diskursu může být vystaven námitce, že jeho pojetí je příliš filosofující, případně historizující, a že v důsledku toho postrádá dostatečnou empirickou složku. Jakkoli je však Krejčího přístup skutečně filosofující či historizující v tom smyslu, že se opírá o bohatou filosofickou a historiografickou tradici, zůstává nepopíratelnou skutečností, že autor při svém výkladu využívá širokou základnu historických a sociálně kulturních reálií. Nic by však nebylo chybnější než tvrdit, že jediná empirická fakta jsou tvrdá statistická data (na problematický fenomén tzv. tvrdých dat poukázal právě Toynbee). Široká paleta historických příkladů a kulturních reálií patří rovněž do sféry empirické, takže námitka, že Krejčí uniká ze sociologie do filosofie, je neopodstatněná.

Na počátku nového tisíciletí se tak ukazuje, že Krejčího vklad do promýšlení civilizační problematiky nezůstává pouhou intelektuální spekulací, která by ústila do prázdna a sloužila toliko akademickým účelům, nýbrž že představuje významný příspěvek do diskuse o situaci současného světa.

Literatura

- Arjomand, Saïd Amir, Tiryakian, Edward A. (eds.). 2004. *Rethinking Civilizational Analysis*. London: SAGE.
- Árnason, Jóhann Páll. 2004. „Civilizational Patterns and Civilizing Processes.“ Pp 103 – 118 in Arjomand, Saïd Amir; Tiryakian, Edward A. (eds.). *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE.
- Árnason, Jóhann Páll, Šubrt, Jiří. 2010. „Civilizace v singuláru a plurálu.“ Pp 7 – 15 in Šubrt, Jiří, Árnason, Jóhann Páll (eds.). *Kultury, civilizace, světový systém*. Praha: Karolinum.
- Beneš, Zdeněk. „Náčrt místa A. J. Toynbeeho v moderním historickém myšlení (Kdy se hrnčič stává otrokem svého jílů?).“ Pp 51 – 62 in Šubrt, Jiří, Árnason, Jóhann Páll (eds.). *Kultury, civilizace, světový systém*. Praha: Karolinum.
- Berger, Petr, Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK.
- Dostojevskij, Fjodor Michajlovič. 2009. *Bratři Karamazovi*, Praha: Rozmluvy.
- Eisenstadt, Shmuel N. (ed.). 2000a. *Multiple modernities*, New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Eisenstadt, S. N.: Multiple Modernities. 2000b. *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 129 (1): 1 – 30.
- Holubec, Stanislav. 2007a. „Samuel P. Huntington. Střet civilizací (Kritická reflexe díla).“ Pp 491 - 499 in Šubrt, Jiří (ed.). *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Holubec, Stanislav. 2007b. „Immanuel Wallerstein a moderní světový systém.“ Pp 413 - 438 in Šubrt, Jiří (ed.). *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Huntington, Samuel P. 1993. „The Clash of Civilizations?“ *Foreign Affairs* 72 (3): 22 – 49.
- Huntington, Samuel P. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.
- Chirot, Daniel. 2004. „A Clash of Civilizations or of Paradigms? Theorizing Progress and Social Change.“ Pp 217 - 233 in Arjomand, Saïd Amir; Tiryakian, Edward A. (eds.). *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE.
- Krejčí, Jaroslav. 1983. „Civilization and Religion“ *Religion* 29 – 47.

- Krejčí, Jaroslav. 1992. *Dějiny a revoluce*, Praha: Naše vojsko.
- Krejčí, Jaroslav. 1993. *Civilizace Asie a Blízkého východu. Náboženství a politika v souhře a střetání*, Praha: Karolinum.
- Krejčí, Jaroslav. 1996. *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář. Duchovní základy civilizační plurality*. Praha: Karolinum.
- Krejčí, Jaroslav. 2002. *Postižitelné proudy dějin. Civilizace a sociální formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy*, Praha: SLON.
- Krejčí, Jaroslav. 2006. *Křesťanská Levanta. Blízkovýchodní cesty křesťanské zvěsti*, Praha: SLON.
- Levine, Donald N. 2004. „Note on the Concept of an Axial Turning in Human History.“ Pp 67 - 70 in Arjomand, Saïd Amir; Tiryakian, Edward A. (eds.). *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE.
- Machonin, Pavel. 2005. „K dílu profesora Jaroslava Krejčího Postižitelné proudy dějin.“ *Sociologický časopis* 41 (1): 154 – 156.
- Machonin, Pavel. [2007]. Příspěvek Jaroslava Krejčího k historické sociologii, in: Šubrt, Jiří (ed.): *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*, Plzeň 2007, s. 471 – 484.
- Marx, Karl. 1950. „Předmluva ke kritice politické ekonomie.“ Pp 369 - 370 in Marx, Karel, Engels, Bedřich. *Vybrané spisy*, sv. 1. Praha: Svoboda.
- Merton, Robert King. 2007. „O historii a systematicke sociologické teorie.“ in Merton, Robert King. *Studie ze sociologické teorie*, Praha: SLON.
- Německý, Marek. 2007. „Historická sociologie Shmuela Eisenstadta.“ Pp 455 - 470 in in Šubrt, Jiří (ed.). *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Nešpor, Zdeněk, Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Patočka, Jan. 2007. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha: OIKOYMENH.
- Sokol, Jan. 2004. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad.
- Šochman, Martin. 2010. *K otázce pojetí civilizací a civilizačního vývoje v díle Jaroslava Krejčího*. Praha: bakalářská práce, Filosofická fakulta University Karlovy.
- Šubrt, Jiří. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha: Univerzita Karlova.

- Šubrt, Jiří (ed.). 2007a. *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Šubrt, Jiří. 2007b. „Norbert Elias a jeho dílo O procesu civilizace.“ Pp 312 - 337 in Šubrt, Jiří (ed.). *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Thompson, Kenneth. 2004. *Klíčové citace v sociologii. Hlavní myslitelé, pojmy a témata*, Brno: Barrister & Principal.
- Tiryakian, Edward A. 2004. „Civilizational Analysis.“ Pp 30 - 47 in Arjomand, Saïd Amir; Tiryakian, Edward A. (eds.). *Rethinking Civilizational Analysis*, London: SAGE.
- Toynbee, Arnold J. 1995. *Studium dějin*. Praha: Práh.
- Toynbee, Arnold J. 2001. *Lidstvo a matka Země. Vyprávění o dějinách světa*, Praha: Práh.
- Weber, Max. 1998. „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ in Weber, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Wittrock, Björn. 2000. „Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition.“ Pp 31 - 60 in Eisenstadt, Shmuel N. (ed.). *Multiple modernities*, New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

MODELY TEORIÍ GLOBALIZACE

Oleg Suša

Soudobá situace globalizace sociálního života nesporně vyvolává velkou výzvu k rozvíjení reflexe světa a pochopení sociálních změn, k nimž neustále dochází. Sociální změna není jen konceptem sociologické teorie a součástí její tradice, nýbrž stala se již dávno součástí praxe každodenního života lidí. Pojem sociální změny samozřejmě hrál významnou roli v mnoha ideologických diskurzech a je dodnes součástí ideových sporů v politickém procesu. Dobrým základem sociologické tradice teorie výzkumu sociální změny je přitom poznání ambivalentní (tzn. pozitivní i negativní) povahy sociálních dopadů změn a nutnost respektování komplexity sociálních procesů. Znamená to mezi jiným také to, že nelze nereflektovat například sociální náklady jak optimistických progresivismů liberalismu a socialismu, tak konzervativních obhajob statu quo.

Významnou roli při snahách o pochopení a porozumění složitosti procesů sociální změny v současném světě mají teoretické modely globalizace a jejich metafory. Obecně platí, že sociologický přístup ke studiu a modelování sociální změny usiluje o komplexnost. Sociologické pojetí sociální změny v takovém komplexním přístupu pak sleduje historické i strukturální momenty. To je možno vysledovat také v současné oblasti globálních studií. Teoretické modely sociologie globalizace vypovídají jak o historické dynamice, tak o strukturálních charakteristikách. V této stati půjde především o identifikaci právě takových teoretických modelů sociologie globalizace a jejich metafor. Pokusím se je postupně představit a analyzovat v podobě metafor *světa jako jednoho místa, globální síťové společnosti, světové společnosti, světového systému a globálního kapitalismu či světové rizikové společnosti.*

Pojem „globalizace“

Úvodem této části je třeba konstatovat, že sociologická perspektiva se zaměřuje především na obecný problém, jímž je v případě analýzy globalizace vysoký stupeň komplexity sociální změny. Za prvé globalizací sociálního života chápou teoretické modely narůstající význam tzv. transnacionálních sociálních prostorů jednání, vztahů, myšlení lidí. Za druhé vytváří globalizace relativní smršťování času a prostoru, vzájemné provazování globálních a místních sociálních a kulturních podmínek (včetně ekonomických a politických institucionálních struktur) a vyústuje v růst vzájemné závislosti v mnoha sférách lidské existence.

Interdependence neboli vzájemná závislost ovšem zdaleka neznamena jen a pouze pozitivní možnosti a různé stránky mírové spolupráce, porozumění a vzájemné směny hodnot. V dnešním globalizovaném světě kriticky narůstají rovněž nerovnosti, nejrůznější rizika, nespravedlnost, nelegitimita, násilí a konflikt. Globalizaci jako komplexní strukturu zahrnující mnoho procesů by bylo možno zajisté charakterizovat mnoha dalšími způsoby. Domnívám se, že uvedené charakteristiky a vybrané metafory globalizační teorie nám pomohou pochopit nejen komplexitu, ale také kritické stránky tohoto procesu. Právě kritické momenty globalizace, chápané jako politický a etický problém působení lidských sociálních aktérů, tedy jako problém *sociálního jednání a odpovědnosti za jeho důsledky*, krystalizují v nynější etapě vývoje. Etapě zahájené v sedmdesátých letech a posléze v první polovině devadesátých let minulého století a poznamenané šířící se neoliberální politikou a ideologií globalismu.

V rámci teoretické analýzy globalizace by bylo možno rozebrat také problém hledání tzv. hlavních faktorů globalizace a následně konstrukce příslušných explanačních modelů. Jde například o různé typy determinismů: ekonomického, technického, kulturního aj. Značné nejasnosti ovšem podle mého názoru vyvolává mnohem podstatnější otázka, totiž zda a do jaké míry jsou jednotlivé složky, faktory a úrovně globalizace rozvíjeny rovnoměrně a ve

vzájemném souladu. Systematické sociálně-vědní zkoumání ukazuje v tomto případě spíše na jejich nerovnoměrnost, nesoulad či nespojitost (disjunktivnost). Nerovnoměrnost rozvoje globalizace je přitom dána její historickou dimenzí. Globalizace není jednoduším evolučním a vzestupným procesem (lineárního) růstu takzvané globality, spíše je možno mluvit o historických vlnách posilování nebo oslabování, tj. globalizace a deglobalizace. Zdůrazněme tedy znovu, že se nejedná o jednoduší proces jediné globalizace jakožto specifické evoluční formy, nýbrž o různé globalizace, tj. o globalizaci v plurálu. Tak například G. Therborn ve své hypotéze o historických vlnách globalizačního procesu klasifikuje celkem šest vln globalizace.⁷⁴

První vlna se měla týkat období šíření velkých světových náboženství a vzniku transkontinentálních civilizací: šlo o takovou vlnu kulturní globalizace, kdy velká náboženství s sebou nesla také jazyky, písma a estetické vzory. Druhou vlnu globalizace představovala expanze Evropanů od 16. století, spojená s námořními objevnými plavbami, moderní vědou a koloniálními válkami. Třetí vlnou byly změny spjaté s válkami evropských velmocí v Evropě i na jiných kontinentech v prostoru koloniálních teritorií. Čtvrtá vlna globalizace byla posléze spojena s vrcholem evropského imperialismu v 19. století, se zdokonalením dopravy, s růstem mezinárodního obchodu a migrace lidí, se vznikem světového trhu komodit a kapitálu v období před první světovou válkou. Druhá světová válka pak byla začátkem páté vlny globalizace, kdy zejména v důsledku situace následující po rozsáhlé válce se objevila potřeba nových nadnárodních přístupů k řešení aktuálních nadnárodních (později tzv. globálních) problémů. Tyto problémy a přístupy k nim byly však poznamenány konfliktem a deformacemi v podmínkách studené války rozdělující Evropu v důsledku celosvětové konfrontační politiky dvou mocenských bloků, tzv. Západu a Východu. Konečně v šesté, soudobé vlně globalizace vznikly nové fenomény, mezi něž patří například rostoucí migrace a mobilita nejen osob, ale především kapitálu. Dále také rostoucí prostorová rozptýlenost produktivních činností a turbulentní reorganizace ekonomického

⁷⁴ Therborn, G., Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance. *International Sociology*, 15, 2000, 2, s. 151–179.

života – ale také zesilování multikulturnosti sociálního života ve společnostech, regionech a městech. Objevila se nová média informačních technologií, která umožnila globální komunikaci a výměnu informací s možnostmi nepřetržitého spojení jejích účastníků v nadúzemním prostoru.

Společenskovední analýzy globalizačních procesů ukázaly, že se jedná o historický fenomén, tedy že globalizace není nevratný proces, nýbrž představuje spíše historicky přechodnou, proměnlivou a proměňující se sílu. Globalizace tak působí nejen svými důsledky svými na sociální přeměny, ale sama transformuje také svou vlastní povahu.

Společným jmenovatelem globalizačních vln a transformací spojených s modernizačními procesy byly a jsou narůstající *krize sociálních vztahů a krize životního prostředí*, které ústí v kumulaci mnohostranných sociálních rizik. Paradoxem současné globalizace je zejména to, že sociální solidarizace v rámci národních společností je podlamována nejen zevnitř, ale také globálně a zvenčí mobilním a sociálně (politicky) neodpovědným kapitálem. Narůstají tím pádem sociální nerovnosti a s nimi též napětí a celkový potenciál konfliktu.

Globální ochrana životního prostředí na celoplanetární úrovni je nahrazována teritoriálně omezenou kooptací environmentalistických hodnot v podobě praktické etiky „uklizeného vlastního dvorku“ (*not in my backyard, NIMBY ethics*), která je ovšem stále impotentnější tváří v tvář pokračující planetární devastaci přírody. Obě části globalizačního paradoxu pak strukturují současný tvar světové společnosti jako „světové rizikové společnosti“, v níž narůstají takové problémy jako nejistota a (ne)bezpečnost – jak sociální, tak environmentální –, hazardní neodpovědnost, depolitizace občanství ruku v ruce s totalizujícími politickými i konzumeristicko-kulturními trendy a praktikami. V neposlední řadě jsme konfrontováni s kumulující se geopolitickou konfliktností kolem rozdělování hmotných, stejně tak jako symbolických informačních zdrojů a kulturních identit.

Tato krize budoucnosti není ovšem řešitelná žádnou apokalyptickou výzvou – jak tomu bylo v kontrakulturách počátku sedmdesátých let a ve

světovém environmentalismu v jeho počáteční, radikálně kritické fázi. Stejně neúčinná je postmodernistická afirmace sebezájmu yuppies, jakási proinovační sebeobrana „pružného“ kasinového kapitalismu nebo marketingová soutěž osvěcených manažerů neoliberálního projektu globálního kapitalismu, kteří komunikují nejen se „zákazníky“, ale stále více sami se sebou o představách maximálně efektivního a „pružného“ podnikání. Globalizované heslo flexibility – na první pohled jakoby nevinné a neutrální – se tak stává syntetickým kánodem symbolizujícím nejen pružnost politik řešení nových situací nebo přizpůsobivost institucí či jednotlivců, ale také „morální pružnost“, rostoucí asociálnost a etickou omezenost ekonomizujícího utilitaristického *mainstreamu* praktikování současné globalizace a jeho specifických ideologických ikon, včetně jejich rádoby poselství, jež mají suplovat skutečnou diagnostiku doby.

Svět jako jedno místo globální komunikace, globální společnost sítí, model světové společnosti

V roce 1968 načrtl Raymond Aron několik podstatných tezí týkajících se představy soudobé globalizace jakožto transformace sociálních vztahů vytvářejících svět jako jedno místo. Marshall McLuhan přibližně v téže době předvídal přeměnu světa v „globální vesnici“ v důsledku nových technických médií komunikace. Oba autoři přitom vycházejí z modernizační logiky, neboť za hlavní síly tohoto procesu považují techniku a ekonomiku.

Aron spojoval globalizaci s důsledky *univerzalizace sil moderny*: věda, technika a průmysl umožnily vizi světa komunikace lidí v „transnacionální společnosti“. Univerzalita techniky je spojena s ideálem moderního (osvěcenského) projektu ovládat přírodu k cílům výroby a s ideálem rovnosti lidí ve společnosti. Hybné síly globalizace a ideály racionality vědy a demokracie narazily podle Arona na realitu *plurality* mnoha národních států a kultur. Státy dle Aronova názoru přesunuly princip rovnosti z jednotlivce na

kolektivitu, definovanou jako národní a politicky organizovanou. Diverzita reálně existujících *societies* zároveň podle Arona brání vzniku „planetární“ transnacionální společnosti, a to hned z několika důvodů: nerovností danou nerovností moci jednotlivých národních států; rozporem možností vědy a techniky sjednocovat lidstvo a plurality kulturních odlišností jednotlivých společností v rámci národních států; a konečně tím, že prostředky techniky mohou být využity konstruktivně i destruktivně – tzn. jak pro rozvoj, tak k válkám a destrukcím. Problémem zůstává rovněž rozdílnost mezi kulturami a vzájemné uznání hodnot a ideologií. Vznikají tedy nové možnosti globalizace k jedné planetární společnosti, avšak existující diverzita národních států a jejich společností jako suverénních aktérů podporuje spíše „anarchický řád soutěže“.⁷⁵

Moderní civilizace má technicky a ekonomicky planetární povahu, ale nezměnila nic na vztazích mezi státy založených na „nerozumné racionalitě soupeření“: společnost národních států je podle Arona *asociální* a neuznává společnou morálku, naopak vyvolává *nedůvěru* a *nebezpečí*. Koexistence technologií globálního dosahu a anarchie tradiční diplomacie jsou výrazem paradoxu nerozumnosti moderní racionality, atomové zbraně zpochybňují armádní výdaje, polykající rozsáhlé zdroje, zatímco v celém světě narůstá hladovění a dochází ke zmrzačenému rozvoji (*maldevelopment*). Dále tedy trvá rozpor techniky a tradiční diplomacie, atomové zbraně jako společné ohrožení celého lidstva nevytvořily předpokládané světové společenství.⁷⁶ Aron tak s předstihem postřehl některé rozpory globalizace tolik diskutované v současnosti.

McLuhanova vize *globální vesnice*, tj. pojetí globalizace jako vše spojující technologické komunikace založené na technologickém rozšíření lidského mozku, byla záhy určitými směry sociální teorie rozpracována v technicistních sociologicko-futurologických obrazech nové postindustriální éry (D. Bell), „technetronické společnosti“ a „programované společnosti“ (Z.

⁷⁵ Aron, R., *Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society*. Harmondsworth, Penguin 1968, s. 205.

⁷⁶ Tamtéž, s. 207.

Brzezinski, A. Touraine), civilizace „třetí vlny“ (A. Toffler) nebo takzvané informační revoluce. Technologické přeměny jsou v těchto modelech globálními příčinami sociálních transformací, pokrok nových technologií zrychluje globalizující časoprostorové stlačení a vyvolává sociální, kulturní a politické problémy sociální adaptace. Růst technologické dynamiky ovšem vyvolal také nárůst sociálních a environmentálních důsledků se stále globálnějším dosahem. Původní „realistický“ optimismus vizí postindustrialismu fascinovaných vědeckotechnickými převraty značně vybledl již koncem minulého století, především díky konfrontaci s globálními problémy spjatými s transnacionálními procesy, v nichž technologické komponenty sehrávají dvojznačnou roli. Postindustrialistické a informační teorie zjevně nemohou adekvátně uchopit masivní sociální nerovnosti a návrat staronových sociálních problémů sociálního vyloučení na základě své teze o „problémech adaptace“ na techniku a o „šoku budoucnosti“.

V globálních transformacích informatizované éry nejde již pouze o prosté pokračování první industriální moderny, ani o postindustriální překonání jejích důsledků na základě nové adaptace na nové technologie, nýbrž o její diskontinuitní překročení. To má podobu „dezorganizovaného kapitalismu“ s politicko-ekonomickým režimem „pružné akumulace kapitálu“ (C. Offe, J. Urry, S. Lash, D. Harvey, B. Smart) a nad- nebo trans-nacionálních sítí horizontální „síťové společnosti“ (M. Castells) či struktur „globálního technokapitalismu“ (D. Kellner). Namísto vize jedné konvergentní modernizace lze tak hovořit o pluralitě paralelně existujících globálních modernit (M. Featherstone), dokonce můžeme uvažovat o pluralitě „globalizací“ (G. Therborn). V každém případě se v této „post-Zeitdiagnose“ jedná o reflexe nové adaptace v podobě reorganizace kapitalismu ve změněných podmínkách globální soutěže a pokročilé internacionalizace, mobility, vzájemné závislosti a reprodukované sociální nerovnosti.

M. Castells ve své metafoře *síťové společnosti* spojuje globalizaci a globalizovanou společnost s dualitou sociálních prostorů (prostory toků a prostory míst), přičemž subjektem této nové dynamiky má být nový *globální*

capitalismus, reorganizovaný díky utilizaci informačních technologií. Tento globálně reorganizovaný kapitalismus s využitím informačních sítí podle Castellse působí s využitím informačních sítí na transformaci „struktur společnosti“ v ekonomické organizaci, a to jak v politické, tak v kulturní sféře. Globální síťová společnost tedy vzniká díky strukturální transformaci ve vztazích výroby, moci a zkušenosti.⁷⁷ Lokální společnosti a instituce, státy i jednotlivci se musejí adaptovat na podmínky síťové společnosti, přičemž jednotliví aktéři jsou „připojování a odpojování“ do asymetrických pružných síťových struktur v rámci globálního informačního a technologického způsobu rozvoje. Síťové vztahy přitom překračují zeměpisné hranice a dochází tak k segmentování „prostorů míst“ a následně k inkluzi (zapojování) či k exkluzi (vylučování) celých oblastí historických zeměpisných území.⁷⁸ Globální síťová společnost se stává prostorem toků (informací, kapitálu ad.), jež jsou tvořeny technickými infrastrukturami (např. telekomunikace) a osobami (např. elity rozhodování). Podle Castellse se organizační logika informačních sítí stává tímto způsobem nezávislou na sociální logice. Zásadním rozporem je podle něj napětí mezi prostorem toků a prostorem míst, včetně konfliktů logik obou typů prostorů, projevujících se kulturními rozpory a otřesy. Národní státy stále méně reprezentují své občany a angažují se v proglobalizační politice transnacionálních regulací a režimů, čímž tradiční demokratické instituce ztrácejí legitimitu a identitu. V kulturní sféře vzniká problém smyslu lidské existence a identity: Castells klade v tomto směru důraz na rozmach sociálních hnutí rekonstrukce nových forem identity a demokracie. Castellsův model často také ztotožňuje globální společnost se síťovou ekonomikou, a tak zobecňuje globální ekonomické struktury. Jeho obraz sítí je navíc utilitaristický a technokratický: informační sítě fungují jako automaty, nástroje „bez hodnot“, které jako ideální typ byrokratické organizace M. Webera „mohou jak líbat, tak

⁷⁷ Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society*. Oxford, Blackwell 1996, s. 340.

⁷⁸ Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell 1996, s. 92.

zabíjet“.⁷⁹ Castellsův model síťové společnosti celkově interpretuje globální řád jako systém panství, na jehož podmínky se sociální aktéři adaptují nebo na ně reagují.

Soudobá globalizace zároveň vytváří tzv. světovou *rizikovou společnost* turbulentních změn, adaptací a nejistot, v jejímž rámci začala „éra druhé moderny“ (U. Beck). *Globální propojenost a vzájemná závislost* přitom jen dále umocňují rozporné důsledky technologického úspěchu moderní civilizace, jejíž rizika lze obtížně vypočítávat a institucionálně kontrolovat. *Rizika mění svoji povahu*, nejde již o pouhé vedlejší projevy normálního fungování inovací, nýbrž spíše o systematické sebeohrožující důsledky rozsáhlých a málo přehledných činností: rizika jsou „neviditelná“ (U. Beck), rizika jsou přímo průmyslově vyráběna a jako taková mohou systémově omezovat, nebo naopak stimulovat inovace (A. Giddens). Nová média komunikace zvyšují rychlost života a zároveň přinášejí také *novou nepřehlednost* ve světě. Není proto divu, že právě informační média nám globalizaci obvykle představují jako živelnou sílu, za jejíž důsledky *nikdo není odpovědný*.

Informatizace a globalizované komunikace včetně dopravy zajisté umožnily kvantitativní skok v utváření tzv. globální společnosti: podle R. Robertsona je však neméně významné také rostoucí *vědomí tzv. globálního prostoru*, jakožto fenomenologického činitele „uvědomění světa jako jednoho místa“, přičemž právě toto působení kulturní globality se rozvinulo nejvíce ve 20. století. Globalita jako uvědomělé kulturní prostředí je podle Robertsona tvořena interakcí různých způsobů života podle toho, jak různí jedinci a rozdílné společnosti odpovídají na otázky společného soužití ve světové společnosti a jak jsou v ní přesně lokalizováni.⁸⁰

Psychologicky, respektive sociálně-psychologicky je představa globální společnosti základem pro etické reflexe různých nerovností a problémů globální spravedlnosti v podmínkách turbulentních (politické i technologicko-organizační restrukturační ekonomického života, individualizace sociálních

⁷⁹ Castells, M., Materials for a Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology*, 51, 2000, 1, s. 16.

⁸⁰ Robertson, R., *Globalization*. London, Sage 1992.

rizik a nejistot) i destruktivních (vojenských, technických, ekologických) ohrožení. V tomto kontextu se nejrůznější utopické představy demokratické a spravedlivější společnosti na globální úrovni zdají být nejlepší dlouhodobou zárukou budoucího přežití.⁸¹ Tak například G. Soros navrhuje utváření *globální otevřené společnosti*,⁸² jiní autoři anticipují globální *politické společenství*, v němž existuje mnoho aktérů, nikoli však jedna instituce, která by regulovala globální prostor či prostory vznikající v globalizačních procesech. Delegování moci na existující národní státy je příkladem působnosti víceméně standardizujících *kulturních vzorů identit, struktur a chování*. Tyto vzory a modely připodobňují státy navzájem, státy jednají nejen v oblasti své lokální teritoriální působnosti, ale reagují také na kulturní a asociační procesy probíhající ve světě: globální sociokulturní strukturace „světového řádu“ byly přitom výrazně intenzifikovány druhou světovou válkou, vytvořením OSN i studenou válkou a vývojem po rozpadu dvou světových bloků, příslušné kulturní a sociální modely pak definují jak *aktéry* (státy, individua), tak *cíle* (rozvoj) a *principy* (lidská práva, spravedlnost).

Globální řád světové společnosti bez státu dnes v praxi vytváří kulturní vzory a legitimizace pro různé globální aktéry. Na druhé straně se však různí aktéři sledující podobné cíle dostávají do intenzivní soutěže, napětí a konfliktních vztahů. Globální společnost je dále zmítána kulturními konflikty mezi požadavky spravedlnosti a rovnosti a funkčními nerovnostmi, mezi kulturní homogenizací a kulturní odlišností a samostatností, nebo mezi principy rovnosti a svobody, pokroku a spravedlnosti. Kulturní standardy mohou rovněž utvářet silná očekávání směrem k aktérům světové společnosti, přičemž mobilizace k řešení globálních problémů a k cílům či prostředkům reformy posiluje význam nevládních organizací a hnutí světové občanské společnosti.

Model světové společnosti vytvořený na základě univerzalizace (či globalizace) komunikací vzniká dnes v protikladu k národnímu projektu

⁸¹ Held, D., Democracy and International Order. In: Archibugi, D./Held, D. (eds.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity 1995, s. 96–120.

⁸² Soros, G., *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*. London, Little/Brown 1998.

sociální integrace v rámci teritoriálního státu. Avšak principy demokratické kontroly lze na globální úrovni obtížně uplatnit – soudí R. Stichweh.⁸³ Globalizace totiž neznamena sociální integraci národních států do nadnárodních struktur ani nezpůsobuje, že by existující sociální struktury expandovali na globální úroveň. Nejde o konvergenci: globalizační proces naopak vede k opuštění představy o konvergenci, ve skutečnosti zde nadále zůstávají divergentní horizonty různých forem sociace (*Vergesellschaftung*) vedle neurčitého pojmu „svět“. Globální společnost není podle Stichweha založena na konsenzu hodnot, ale na vyvázání sociálních procesů z místního či teritoriálního kontextu. Vztahy mezi různými sociálními řádami jako subsystemy globálního systému světové společnosti – ekonomiky, politiky, vědy, masových médií – tak nelze chápat jako „společnost“ ve smyslu existence jednoho společného „kontejneru“. Tyto vztahy jsou spíše *strukturními spoji*, jež podléhají podmínkám relativní autonomie sociálních řádů jako systémů. Globální společnost je tudíž charakterizována především *funkční diferenciací*, produkující regionální diferenciaci světové společnosti s mnoha *nerovnostmi* a hranicemi kulturních rozdílů. Prostorové hranice mezi regiony jsou proměnlivé, nerovnosti a heterogenity nám brání v pojetí světové společnosti jako normativního celku. *Extrémní nerovnosti* jsou pak podle Stichweha „formami vnitřní diferenciaci sociálního systému světové společnosti“, přičemž v souladu se systémovou teorií N. Luhmanna světová společnost nevede ke stírání regionálních odlišností. Naopak, „dominantní vzorec funkční diferenciaci umožnil upevnění regionálních rozdílů“⁸⁴ a regionální rozdíly jsou „zdrojem diverzity vnímání nesimultánnosti světové společnosti“.⁸⁵

Globální nerovnosti jsou tedy v tomto „objektivistickém“ pojetí teorie systémové analýzy globalizace důsledkem (modernizační) funkční diferenciaci a světová společnost představuje vlastně „*jen síťování*“ vztahů mezi subsystemy, bez normativní a etické jednoty (a vzájemnosti) lidstva, jež by

⁸³ Stichweh, R., *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 2000.

⁸⁴ Stichweh, R., *Die Weltgesellschaft-Soziologische Analysen*. C.d.; Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1997, s. 218.

⁸⁵ Stichweh, R., *Die Weltgesellschaft-Soziologische Analysen*. C.d.; Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1997, s. 218.

umožňovaly legitimně vznášet požadavky demokratické kontroly, participace, rovnosti a spravedlnosti a uplatňovat je následně na proces globalizace.

Znamená tato teze systémové verze globální světové společnosti, že při vyloučení normativních hledisek není možné ani myslet globálně svět coby sociální celek, pokud existující společnosti neakceptují jiné, odlišné společnosti jako sobě rovné? Funkční nerovnosti jednotlivých společností pak ostře kontrastují například s univerzalistickými proklamacemi rovných „lidských práv“. Znamená staronová logika převahy funkční nerovnosti jako principu modernizační diferenciaci také reálně nerovná lidská práva osob žijících v rámci globálně nerovných lidských společností, organizovaných dosud stále v „kontejnerech“ národních států, popřípadě politicko-kulturních a ekologicko-ekonomických regionů?

Světový systém: vztahy jádra a periferie

Teorie *světového systému* Immanuela Wallersteina není explicitně teorií globalizace, jedná se spíše o historicko-sociologický model dynamiky ekonomické modernizace v rámci historického utváření systému vztahů mezi národními státy. Globalizace jako vývoj světového systému je dlouhodobým procesem geografického propojování ekonomických procesů, trhů a systémové dělby práce, jenž započal v 16. století během evropské koloniální expanze a vytváření mezistátní struktury vztahů v rámci světového systému. Jako historický produkt utváření tohoto systému poskytuje existence národních suverénních států legitimitu světovému kapitalistickému ekonomickému systému. Prostředky násilí jsou kontrolovány monopolně jednotlivými státy, ekonomické procesy a tlaky jsou mezinárodní, kdežto politické procesy a jim odpovídající tlaky jsou převážně národní.⁸⁶ Jádrem globalizace je podle Wallersteina expandování světového systému kapitalistické tržní ekonomiky, jehož hybnými silami byly techniky kapitalismu a technologie moderní vědy,

⁸⁶ Wallerstein, I., Culture as Ideological Battleground of the Modern World System. In: Featherstone, M. (ed.), *Global Culture*. London, Sage 1990, s. 35.

umožňující rozvoj industrializace a komunikace. Dlouhodobá evropská expanze od konce 15. století vytvořila mechanismy „inkorporace“, začleňování dalších oblastí, regionů a geografických zón v Evropě i v jiných světadílech. Při této inkorporaci bylo využíváno vojenského, stejně tak jako ekonomického nátlaku a obyvatelstvo inkorporovaných oblastí vždy neslo různé následky transformací od lokálních kultur směrem k celosvětové moderní kultuře. Tyto důsledky jsou podle Wallersteina nejednoznačnou směsicí modernizace a pozápadňování⁸⁷, neboť koncept světového systému je evropocentrický a omezuje globalizační procesy na tzv. západní globalizaci.

Wallerstein jako historický sociolog považuje světový systém za globální a univerzální politicko-ekonomickou strukturu, jež není srovnatelná s imperiálními útvary, tedy velkými říšemi minulosti. Klíčovou tezí teorie světového systému je chápání *globální interakce*: ta je založena na nerovnostech majících povahu *závislosti periferie na jádru*. Globalita pak spočívá v mocenské nerovnosti a zakládá se na vztahu dominance jádra nad periferiemi a poloperiferiemi (tj. například nad tzv. nově industrializovanými zeměmi). Model globalizace v prostoru hegemonních vztahů mezi státy jádra a periferie je státocentrický a zobecňuje velkou roli *silných států, velmocí*. Podle A. Bergesena je v soudobé etapě globalizace evidentní, že stále působí hegemonie, která byla zabudována do systému mezinárodních vztahů a mezinárodní dělby práce před vznikem většiny států soudobého světa (to znamená zhruba před r. 1948). Historicky vzniklá nerovná dělba práce i nerovnoprávná ekonomická soutěž v celosvětovém tržním řádu se navíc nadále reprodukuje: z toho vyplývá, že základním problémem globalizace je „zabudované“ latentní nebezpečí a *riziko konfliktů* vyvolaných *odporem* periferie či poloperiferie ke „globální nespravedlnosti“. Koloniální systém nebyl založen na vztazích rovnoprávných suverénních států a dnešní postkoloniální kontext tudíž reprodukuje globální strukturu nadvlády a hegemonie zemí jádra (to znamená globálního Severu, či kupříkladu tzv. „globální triády“ USA, Západní Evropy a Japonska).

⁸⁷ Tamtéž, s. 36.

Jednotlivé státy jádra tvoří podle A. Bergesena *kolektivní třídu států* se společným politicko-ekonomickým vztahem k ostatnímu světu, přičemž politický rámec vztahů jádra a periferie přesahuje moc jednotlivých států a celosvětové ekonomické vztahy jsou systémově determinovány tímto politickým rámcem. Struktura dělby práce a směn mezi jádrem a periferií jsou tak součástí nadnárodního systému politicko-ekonomicko-kulturního panství, soudí Bergesen.⁸⁸

Globální kapitalismus

Světový systém generuje podle L. Sklaira „kapitalistickou globalizaci“ jako dialektický proces ovlivňující každodenní život lidí v soudobých společnostech: nejde o fatální nadvládu, ale každodenní lidské volby mohou rovněž zpětně ovlivňovat strukturu globalizace. Globální *systém* je podle Sklaira především *idea působící v hlavách lidí*: po rozpadu sovětského bloku byla globalizace ztotožněna s kapitalismem jakožto *vítězem* ve studené válce, ovšem od konce devadesátých let již působí dynamicky se rozvíjející *síť hnutí antikapitalistické globalizace*. Metafora světového globálního systému ve Sklairově pojetí je méně deterministická a proklamuje možnosti aktivního sociálního jednání lidí jako aktérů reagujících na podmínky prostředí. Světový systém kapitalistické globalizace podle Sklaira v současnosti trpí dvojí krizí: *krizí sociální polarizace a krizí ekologické neudržitelnosti*. Oba aspekty jsou úzce spojeny s nadnárodními globálními praktikami tzv. *nadnárodní kapitalistické třídy*, která využívá stávajících institucionálních forem: v ekonomické sféře těmto praktikám slouží nadnárodní podniky, v politické pak mezinárodní organizace a v kulturní sféře vládne ideologie konzumerismu a reklamy. Globální systém tedy funguje v rámci těchto *institucionalizovaných nadnárodních praktik*, jež zajišťují naplnění zájmů zájmy globální kapitalistické třídy jakožto *vlastníka ekonomického, politického a kulturního*

⁸⁸ Bergesen, A., Turning World System on its Head. In: Featherstone, M. (ed.), *Global Culture*, c.d., s. 70–74.

zboží obíhajícího po světě.

L. Sklair dále považuje státocentrický model světového systému a vztahů mezi státy jádra a periferie za překonané hledisko v tom smyslu, že *státy již nejsou hlavními aktéry a hybateli globalizace*, hlavní silou je *nadnárodní kapitalistická třída* a její politické strategie boje a soutěže o globální moc a nadvládu, v nichž využívají jednotlivé skupiny institucionální prostředky a struktury, jakými jsou stát, podniky a kultura-ideologie konzumerismu. Nicméně Sklair nepopírá, že historicky vytvořené nerovné vztahy jádro – periferie se nadále reprodukují, přičemž přetrvávající a nově vznikající nerovnosti jsou maskovány *ideologií kulturní globalizace*, jejíž hlavní funkcí je přesvědčovat všechny ke konzumování. *Konzumerismus* je tak hlavním motorem akumulace kapitálu a následně se stává legitimizací globálního systému: konzumovat znamená dobře žít. Jde přitom zároveň o kompenzaci ekonomického a politického vyloučení. Konzumní vize globální kultury pomáhají rozvoji globálních praktik hegemonní globální třídy, samotná *komunikace se převrací v masovou spotřebu*⁸⁹ a také globální vize odpovědnosti celosvětově operujících podniků v podobě jejich sebe prezentace prostřednictvím public relations mají především posloužit jejich reklamě a sebeobrazu, nezbytnému v úspěšném zápolení o hegemonii i v soutěži, včetně soutěže o trhy a zákazníky. Také samy korporace však začínají svými veřejně proklamovanými *globálními vizemi* – v nichž se snaží přihlásit k angažovanému, tzv. *globálnímu občanství* – reagovat na adresnou kritiku ze strany alternativních hnutí opozice (např. globální sociální fórum, ekologická hnutí) a občanského monitorování či veřejných protestů, týkajících se podnikových globálních praktik. Možnosti opozičního hnutí a jejich akcí směřujících k uskutečnění jiné globalizace jsou proto kriticky závislé na udržení a dalším rozvoji demokratických svobod jako na minimálních předpokladech pro demokratické přesvědčování lidí, stejně tak jako pro reformy ve směru větší efektivity kontroly fungování existujících institucí

⁸⁹ Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*. Malden Mass., Blackwell 2000, s. 202.

občany zdola.⁹⁰

Podle Ch. Chase-Dunna je model světového systému „obecným evolučním“ modelem *systemové dynamiky* sociálních změn. V tomto pojetí jde o širší sociokulturní interpretaci světového systému, globalizující rysy historického utváření světového systému lze totiž hledat v celé historické *evoluci* lidských společností (nikoli především v moderní historii a v souvislosti s moderním státem a tržním kapitalistickým systémem). Tyto globalizační momenty vyplývají ze strukturálních charakteristik lidského sociálního života, tj. z interakčních sítí, forem vědomí a institucí. S růstem složitosti a hierarchizace sociálního života narůstají také šíře a intenzita komunikace a interakce. *Globalizace* je proto *změnou intenzity styků* mezi společnostmi navzájem a mezi globálním a lokálním. Světový systém je multikulturní, jak obchod, tak války vždy spojovaly lidské skupiny a společnosti s mnoha různými jazyky a kulturami.⁹¹ Již od vzniku *jazyka* tedy existují sítě interakce, jež zakládají sociální struktury i komunikaci skupin a celých společností. V tomto obecnějším smyslu lze pak také využít pojmu *vztahu jádro-periferie*: obecně znamená tento vztah typ mocenské hierarchie mezi politickými společnostmi a regiony.⁹²

Obecně analytickým pojmem je rovněž „*semiperiferie*“. Rozvoj semiperiferií v různých historických formách globalizace umožňuje podle Chase-Dunna identifikovat skupiny inovační změny s technikami vzestupné mobility. Postavení semiperiferie mezi jádrem a periferiemi je často výhodou pro *inovace* a sociální přeměny, pozice mezi společnostmi umožňuje semiperiferii přístup k různým kulturním prvkům a poskytuje svobodnější prostor pro jejich rekombinace a organizační uspořádání do nových konfigurací. Semiperiferní aktéři obvykle při inovacích více riskují. Tak například semiperiferní městské státy na hranicích říší byly nositeli komodifikace dlouho před vznikem evropského kapitalismu, samotná Evropa

⁹⁰ Tamtéž, s. 301.

⁹¹ Chase-Dunn, Ch., Globalization from Bellow: Toward Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth. In: Chase-Dunn, Ch., Chavez, J. (eds), *Globalization: Critical Perspectives*. New York, Nova Science 2003, s.30-54.

⁹² Chase-Dunn, Ch., Social Evolution and the Future of World Society. *Journal of World-Systems Research*, XI, 2, 2005, s. 172–173.

byla také dlouho semiperiferní oblastí, všechny moderní státy s ambicí globální hegemonie od Habsburské říše přes Británii až po USA rovněž. Globální sociální změna je dodnes ovlivňována semiperiferním rozvojem: v semiperiferních společnostech vznikají rovněž ideje transformace systému a antisystémová hnutí opozice, včetně dnešních hnutí „globalizace zdola“.⁹³

Proti státocentrickému pojetí klade W. Robinson transnacionální charakter současného *globálního kapitalismu* jako výsledek epochální změny světového kapitalismu, jež nyní kulminuje po staletích šíření kapitalistického výrobního způsobu jakožto nové formy vztahů lidí ve světě. „Globální kapitalismus“ je tak podle něj čtvrtou epochou světového kapitalismu, která začala v poslední čtvrtině 20. století a je charakterizována přechodem od národně státního kapitalismu k transnacionálnímu. Transnacionální globální kapitalismus je přitom spojen se vzestupem transnacionálního kapitálu, jenž využil nové informační technologie, jak to popsal již M. Castells ve své teorii „síťové společnosti“, a zároveň zvýšil svou globální pohyblivost. V koncepci síťové společnosti M. Castells zdůraznil, že jde o společnost kapitalistickou, jde však zároveň o „nový druh kapitalismu, v němž se mění pravidla investic, akumulace a zisku“ – v globální ekonomice se podniky a jejich zisky staly závislými „na globální síti finančních trhů, ve které se obchoduje s hospodářskými výnosy. Globální finanční trh funguje podle tržních pravidel pouze částečně. Je ovládán turbulencemi informací a komunikací informačních systémů bez institucionální regulace globálních toků kapitálu“.⁹⁴

Podle Robinsona je klíčovou strukturální determinantou nové formace globálního kapitalismu existence globální ekonomiky, která nefunguje v rámci světového systému vztahů mezi národními státy a jejich národními hospodářskými prostory výroby a spotřeby. Nyní navíc globální mobilita kapitálu umožnila (re)organizovat globálně také výrobu,⁹⁵ národní ekonomiky jsou fragmentovány a tyto fragmenty či segmenty, jak ukázali S. Sassen⁹⁶ a M.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ Castells, M., *Materials for a Theory of the Network Society*, c.d., s. 11.

⁹⁵ Dicken, P., *Global Shift*. London, Chapman 1998, 2001; Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*, c.d.

⁹⁶ Sassen, S., *Globalization and its Discontents*, New York, The New Press 1998.

Castells,⁹⁷ se globálně integrují v transnacionálních cyklech akumulace a v řetězcích výroby a spotřeby. Jde o funkční integraci různých segmentů pod kontrolou centralizovaného řízení transnacionálního kapitálu. Globální systém je proto integrací zemí a regionů do jednoho celku globální ekonomiky s globálním finančním systémem, jenž vznikl již v 80. letech dvacátého století, a s globálním vztahem kapitálu a práce, který je podle Robinsona *transnacionálním třídním vztahem*, v němž supermobilní kapitál supervykořisťuje práci.⁹⁸ Robinson považuje soudobou globalizaci za *přechod od světového systému ke světové společnosti*, neboť právě globální mobilita kapitálu je podle něj spojena s reorganizací politického a institucionálního uspořádání, v níž mají ústřední role transnacionální podnik⁹⁹ a bloky transnacionálních sil, v jejichž čele stojí transnacionální podniky vytvářející *aliance* manažerů, vlastníků, politiků, médií, technokratů atd.¹⁰⁰ Tyto aliance ovšem již dříve obdobně charakterizoval L. Sklair v rámci frakcí tzv. transnacionální kapitalistické třídy (viz výše). Robinson se navíc zaměřil na globální politickou agendu transnacionální kapitalistické třídy a v ní zejména na *neoliberální konsenzus* „vyjadřující soulad zájmů dominantních skupin v globálním systému“. Konflikty vzniklé kolem konce století a na prahu století jedenadvacátého ovšem tváří v tvář sociálním rozporům znamenají, že tento transnacionální režim může být přechodnou formou na cestě ke *globální politické hegemonii* s využitím „transnacionálního státu“ jako souboru institucí nadnárodních sítí a fór.¹⁰¹

Světová riziková společnost

⁹⁷ Castells M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society*.

⁹⁸ Robinson, W., *A Theory of Global Capitalism. Production, Class, and State in a Transnational World*. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press 2004, s. 13–15, 22, 34.

⁹⁹ Tamtéž, s. 55–69.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 75.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 81–88.

Soudobá globalizace sociálního života je charakterizována rostoucími vzájemnými závislostmi lidských aktivit a jejich riskantních důsledků či dopadů. Důležitou roli přitom sehrává *uvědomění si těchto souvislostí mezi jednáním a jeho důsledky*. Na vědomí sociálních aktérů dnes globálně a lokálně působí řada informací o rizikových důsledcích sociální interakce: jsou komunikovány konkrétní informace, poznatky a názory týkající se nových *globálních problémů*, rizik a nebezpečí. Vědomí o rostoucí globalizaci je zároveň ovlivňováno různými *definicemi globální agendy* a sociální aktéři jsou tak přímo i zprostředkovaně konfrontováni s mírou vlastního *podílu na globální odpovědnosti*. Občané národních států mohou být tímto způsobem zároveň světoobčany (kosmopolity).

Globální občanská participace je v současnosti normou mnoha globálních sociálních hnutí, která vytvářejí a spoluutvářejí politickou agendu nadnárodních globálních problémů. Častým příkladem cíle podobných sdružení je planetární biosféra, jejíž ohrožení se stalo společným jmenovatelem mnoha globálních problémů. Narůstající potíže světového životního prostředí jsou ostatně již několik dekad důležitým faktorem globalizace.¹⁰² Problémy přesahující hranice národních států a jejich společností vytvářejí společný zájem, aktualizují kritérium *kosmopolitní identity a spolupráce* občanů různých zemí, což podporuje nový typ kolektivního přemýšlení, multikulturnost, uznání kulturní diverzity, hledání společných lidských hodnot a rozšířené pojetí identit.

Pro kritické posuzování sociálních předpokladů, podmínek a důsledků sociálního jednání je významná rovněž *reflexivní individualizace*, která je podmiňována rozvojem širší vzdělanosti, demokratizací veřejné informovanosti a především *zobecněním principu pochybování* o prezentovaných informacích, stejně tak jako o odborném vědění v rámci dominujících struktur ekonomického, politického a kulturního života. *Reflexivní občanství aktivně využívající odborné poznatky při formulování veřejných zájmů* vystupuje jako rovnocenný partner mocných institucí, jakými

¹⁰² Yearley, S., *Environment and Global Sociology*. London, Sage 1996, s. 28.

jsou vlády států, podniky anebo vědecké pospolitosti. Tuto tendenci rostoucí kritiky adresované mocným institucím nelze pochopitelně oddělit od relativně stoupající občanské deziluze tváří v tvář dopadům modernizace a s ní spojené globalizace.

V tomto ohledu je světová riziková společnost kontextem, v němž se mocné moderní instituce stávají nebezpečnými nejen formám života na planetě, ale také sobě samým. Podle Ulricha Becka žijeme v současnosti obklopeni rozsáhlými riziky nového typu a naše životní světy jsou poznamenány endemickou nejistotou budoucnosti. Beck přímo hovoří o tzv. *riskantních svobodách*, jež vytvářejí základní ambivalentnost individuální seberealizace jako kulturního ideálu západní liberální moderny na jedné - a poměry v reálných strukturách politické ekonomie nejistot a rizik na druhé straně. V globální rizikové společnosti se *demokratická kultura a politická svoboda* dostává do kontrastu s *globální politickou ekonomikou*: charakteristickým rysem globální rizikové společnosti je setrvačné udržování rozhodovacích procesů v oblastech dynamiky vědeckotechnických inovací a technicko-ekonomického rozvoje na úrovni „nepolitického“ jednání soukromého sektoru. Rizika a ohrožení, pokud jsou chápána jako nezamýšlené důsledky nebo dílčí systémové „nehody“¹⁰³, pak nemohou být *politicky* (a také demokraticky) řešena coby *veřejný problém*¹⁰⁴ na lokální, státní a nadnárodní či globální úrovni. To kontrastuje s globální a zároveň lokální působností nových „průmyslově vyráběných rizik“ (Giddens, Beck), která vytvořila a nadále systematicky reprodukuje kontext, v němž jsme v nějaké míře *ušichni členy světové rizikové společnosti*. Vědecké a technické expertízy, vládní úřady i média masové komunikace se podílejí na tzv. *organizované neodpovědnosti*: normalizují a legitimizují nové hazardy, tato rizika však nemohou být tradičně kontrolována pojištěním na základě vykalkulované budoucnosti.¹⁰⁵ V rizikových kontextech se průmyslový management, vědotechnika, státní úřady

¹⁰³ Perrow, Ch., *Normal Accidents. Living with High Risk Technologies*. New York, W. Morrow 1984.

¹⁰⁴ Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine Andere Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986 (česky *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Přel. O. Vochoč. Praha, SLON 2004).

¹⁰⁵ Beck, U., *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, c.d.; Luhmann, N., *Risk: A Sociological Theory*. Berlin/New York, de Gruyter 1993.

a politické strany, popřípadě média informací a občanské skupiny veřejnosti dohadují na sociálním konstruování „vyráběných rizik“: vyjednávají nestálá kritéria racionality a bezpečnosti. Beck se domnívá, že takto vzniká potenciál solidarity ohrožení jakožto nová širší platforma pro rozvíjení politiky kosmopolitismu, jež by překročila rámce států a nacionalismů národně-státních společností.¹⁰⁶ Beck je přesvědčen o tom, že „teorie rizikové společnosti je utopií odpovědné moderny, jiné moderny, mnoha modernit, jež mohou být vytvářeny různými kulturami na různých místech globu“.¹⁰⁷

Světová riziková společnost produkuje hned několik typů globálních ohrožení. Za prvé jsou to rozpory mezi přínosy, výhodami a ztrátami, respektive škodami. Snahy dosahovat a stále navyšovat bohatství zvyšují například technické a průmyslové ohrožení a ekologické pustošení. Za druhé, existují vzájemné souvislosti mezi chudobou lidí a ekologickým pustošením, ekologické problémy totiž narůstají také díky růstu ekonomických nerovností. Je rozdíl mezi důsledky ekologické devastace způsobené růstem bohatství a ničením životního prostředí v důsledku chudoby. Dopady v důsledku blahobytu se externalizují, zatímco dopady chudoby zvyšují růst sebedestrukce. Industrializace světa není regulovaná, a jeví se dokonce jako neregulovatelná politickými a institucionálními prostředky prevence globálních dopadů. Za třetí, globální nebezpečí představují důsledky pokračující hrozby jaderného a biochemického zničení, neboť zbraně hromadného ničení dnes vlastní různé státy i soukromé skupiny. Také narůstající napětí spojené s konkurencí, rivalitami a nerovnostmi vnímanými jako nespravedlivé zvyšuje potenciál rizika nasazení zbraní hromadné zkázy. Podle Becka jsme ve světové rizikové společnosti ohrožení všichni, někteří však mají mnohem menší možnosti čelit rizikovým dopadům než druzí. Beckův teoretický model využívající metaforu světové rizikové společnosti tedy připouští jak *solidarizaci* ohrožených, tak rovněž *sociální konflikty* podmíněné nerovnou distribucí rizik. Tím ale vzniká nejasná diagnóza cílů strategie sociálně-politické dynamiky: solidarita, nebo konflikt? Slabinou Beckova konceptu rizikové společnosti je také spíše

¹⁰⁶ Beck, U. *World Risk Society*. Cambridge, Polity Press 1999.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 147.

povrchní reflexe problému globálních sociálních nerovností. Beck se hlouběji nezabývá přímou souvislostí mezi nerovnou distribucí rizik a reprodukcí sociálně třídních nerovností.

Klíčovým momentem dynamiky světové rizikové společnosti je vzájemné propojování a posilování mezi ekologickou destrukcí, válkami a sociálními důsledky modernizace a rozvoje. Globální ohrožení tak vzniká kombinací ekologického pustošení, chudoby, nerovností, etnických a nacionalistických konfliktů, terorismu a finančních krizí. Podle Becka tímto způsobem dochází k „nedobrovolné politizaci všech sfér sociálního jednání v důsledku globálních rizikových konfliktů“.¹⁰⁸

Globální ohrožení jsou navíc většinou i nadále legitimizována v podobě nezamýšlených dopadů, ve skutečnosti se z nich však stávají nikoli pouze technické nebo ekonomické problémy, ale politické výbušniny. Politický dynamit spočívá podle Becka ve znemožnění racionální kontroly institucemi, a v důsledku toho se problém „organizované neodpovědnosti“ (i s fenomenologickou podobou anonymních rizik) stává otázkou hluboké *institucionální krize* první industriální moderny.¹⁰⁹ Čím méně rizik je identifikováno, tím více rizik se vyrábí, čímž vznikají nové otazníky, jež se týkají autority veřejnosti, kulturních definic, technických norem, občanství, parlamentů, politiků, etiky či samostatného rozhodování jednajících. Rizika se proměňují z technických a ekologických v ekonomická, tržní, zdravotní, politická atd.

Sám koncept rizika se ovšem jeví ambivalentním až problematickým, a to zejména ve světle reality podmínek komplexních sociálních nerovností a možností pro demokratickou iniciativu občanů, po které volá teorie rizikové společnosti. Ulrich Beck sám například připouští, že *riziková komunikace* nám říká jen to, co nemáme dělat, neříká však, *co dělat máme*. Alarmování (například mnohačetné apely mezinárodní vědecké pospolitosti) tak vytváří spíše atmosféru bezmoci, svádí k tomu nedělat vůbec nic a přitom stále

¹⁰⁸ Beck, U., *Was ist Globalisierung*, c.d., s. 79.

¹⁰⁹ Beck, U., *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, c.d. Beck, U., World Risk Society, c.d., s.33.

požadovat příliš mnoho. Tuto situaci nazývá Beck „pastí rizik“¹¹⁰, z níž nás nemohou vysvobodit nejrůznější experti, argumentující pro nebo proti určitým rizikům. Tento stav nakonec nutí každého, aby se rozhodoval sám za sebe o tom, co je únosné či udržitelné, a co již nikoliv. Dodejme ještě, že k tomu všemu dochází nikoli v nějakém svobodném prostoru výměny názorů, nýbrž v reálném širším kontextu mocenských soutěží a zápasů zájmů a institucí, stejně tak jako v prostředí kapitalistické racionalizace, flexibilizace, deregulace a individualizace „riskantních svobod“. Past rizik se v tomto smyslu může snadno převrátit ve fatalismus a dezorientaci při jednání a rozhodování jak individuů, tak příslušných politických struktur.

Anatomie globalizace a politika odpovědnosti

Světová, globální riziková společnost je alternativní metaforou teoretického modelování globalizačních procesů ve srovnání s teoriemi globální komunikační a technologické revoluce, globální společností sítí či světové společnosti na jedné – a teoriemi utváření světového systému na základě vztahů mezi jádrem a periferiemi nebo na základě zájmů a hegemonních tlaků globálního kapitalismu na druhé straně. Teorie světového systému a globálního, transnacionálního kapitalismu sledují logiku *mocenského ovládnutí a soutěžení* národních států a kapitalistických podniků (popřípadě transnacionálních korporací a jejich aliancí), zatímco teorie globální komunikační revoluce vycházejí z představy o možném – čistě technicky podmíněném – *sjednocování* všech účastníků komunikace do jedné globální společnosti. Teorie globální společnosti sítí nekriticky odděluje moc kapitálu ovládající síťové prostory „toků“ kapitálu a informace od politické moci států a modeluje sociální důsledky globalizace na bázi *duality zapojování a vylučování sociálních aktérů a segmentů*. Globální sítě jsou podle Castellese

¹¹⁰ Beck, U., Risk Society Revisited. In: Adam, B. et al. (eds.), *The Risk Society and Beyond*. Sage, London 2000, s. 220.

především technostrukturami, v nichž jde o komunikaci podmíněnou vzájemnou kompatibilitou cílů a existencí aktérů disponujících vstupními kódy. Tito aktéři jsou pak skutečnými „držiteli moci“ ve společnosti sítí.¹¹¹ Takto je segmentace sociálního prostoru spojena se zabudovanou nerovností, kterou posléze teorie světové společnosti spojuje s hyperkomplexitou globální *funkční diference*. Jsou ale příčinami tímto způsobem zabudované nerovnosti jen technologické či funkcionální nezbytnosti? Je možno ze sociologického modelování sociální změny v teoriích globalizace vyloučit otázky sociální *spravedlnosti a odpovědnosti*? Koncepce světové rizikové společnosti nabízí naproti tomu představu globality vytvářenou *uvědoměním politické výbušnosti společných riskantních ohrožení lidstva i planety Země*.

Globální vědomí rizikové společnosti v této souvislosti navozuje jistě normativní požadavky světoobčanské odpovědnosti a solidarity (D. Held, A. McGrew nebo U. Beck například kladou důraz na posilování globálního kosmopolitního přístupu mezinárodní spolupráce postavené proti nacionalistické perspektivě) – tím se však teorie globální rizikové společnosti nevyčerpává. Pokouší se totiž dále o *anatomii rizikové globality*, to znamená o analytické uchopení hlavních problémů soudobé globalizace a jejich riskantních důsledků, včetně kontextů pro změny sociální reality a životního prostředí lidí. Nelze ovšem volat pouze po normativní utopii (nové kosmopolitní) odpovědnosti. Je očividné, že problém se ukazuje jako mnohem složitější. *Sociální nerovnost a dezintegrace* na jedné straně a *ekologická krize* na straně druhé vystupují coby ústřední sociálně-politické problémy sociální spravedlnosti i odpovědnosti v podmínkách soudobé globalizace. Odpovědnost jednání nelze oddělovat od spravedlnosti strukturace vztahů, a tím také od legitimacy moci.

V soudobé globalizaci kontrastují její nesporné technické a průmyslové úspěchy s rostoucí civilizační křehkostí. *Individualizace riskantních dopadů* globalizačních strukturálních změn a adaptací ve stávajících lidských společnostech v důsledku politik „ekonomického růstu“ či „volného trhu“

¹¹¹ Castells, M., Materials for the Theory of the Network Society, British Journal of Sociology, 51, 1, 2000, s. 16-17.

omezují v mnoha svých dopadech možnosti lidského rozvoje a sebeuskutečnění. Prohlubování nerovností a nestejných šancí na důstojný život ve společnosti nastoluje otázku sociální spravedlnosti a lidských práv. Fragmentace, individualizace, dualizace a polarizace společnosti oslabují vztahy sociální solidarity a etiky závazků vzájemné odpovědnosti. Konečně – i přes vědecké a mediální kampaně kolem otázek rizika životního prostředí se nadále kumulují planetární sociálně-ekologické problémy.

Řešení globálních problémů a rozporů na politické a demokratické platformě je jistě žádoucí kladnou utopií a představuje potřebný směr *přechodu od anomie k politické strategii řešení globalizace jako problému komplexity důsledků v podobě tzv. globálního vládnutí*. Na druhé straně přitom nelze realisticky nevidět také celou řadu překážek, které vyplynou kupříkladu z dosavadních nezdarů politické globalizace v mezinárodní spolupráci národních států a z příliš pomalé nadnárodní solidarizace v konfrontaci s rozsahem a hloubkou soudobých globálních problémů. Jejich příčiny je možno vidět v hluboké *institucionální krizi* exportovaných a importovaných institucionálních vzorců tzv. západní moderny, ale také – spolu s teoriemi světového systému – v podobě prohlubovaných nerovností moci a vlivu různých států a sítí koalic byznysu i rostoucí konfliktnosti reagující na bezpráví a přílišné nerovnosti v různých podobách *rezistence* a pod vlajkami různých hodnot a identit. Nelegitimnost a problematičnost globálních vnějších i vnitřních sociálních, ekonomických, politických a ekologických nerovností tak nastoluje souvislosti *globální odpovědnosti a globální spravedlnosti*.

Globalizace v podobě nadvlády koloniálních nebo ideologických velmocí a supervelmocí, tj. globalizace shora, byla v nedávné minulosti násilně i nenásilně odmítána národními emancipačními (národně osvobozeneckými) hnutími nebo hnutími disentu. Neoliberální, sebeosvobozující se a „flexibilizovaný kapitalismus“, „kapitalismus bez práce“ – jako údajná globalizace „zdola“ v horizontálních sítích (tj. zdánlivě nebo částečně obrácená proti státu jakožto kontejneru společnosti, organizujícímu v moderních dějinách jak ekonomický, tak kulturní a politický život, jenž se stal „těsným“

pro globální kapitál) – je odmítán stejně tak velkým počtem vznikajících lokálních domorodých hnutí na jedné straně a nemalou, nikoli nevýznamnou částí světové veřejnosti spjatou s „liberální střední třídou“, popřípadě s některými politiky národních států na straně druhé.

Tyto proudy rezistence proti soudobé deformované globalizaci podtrhují absenci praxe, jež by nastolovala *globální odpovědnost* aktérů, adekvátní jejich moci i vlivu na globální procesy v každodenní praxi, a především posílení odpovědnosti přímo úměrné hazardním důsledkům jejich *moci* při rozhodování a sociálním jednání. A konečně – tyto hlasy odporu požadují nastolení *globální demokratické politiky spravedlnosti a udržitelnosti* – jak sociální, tak ekologické. Jakými prostředky lze těchto cílů konkrétně dosáhnout, zůstává problémem, který otevírá novou platformu pro další fázi diskuse.

Nejde přitom pouze o přeměnu *institucionálních systémů* ve směru nových priorit a norem nebo další demokratizace a průhlednosti jejich fungování. Jde také o možnosti kombinování technických, institucionálních a právních, popř. administrativně donucovacích nástrojů s *eticko-výchovnými* a *kulturně hodnotovými* alternativami *smyslu* kvalitního, důstojného, autentického, dobrého lidského života a lidského soužití (kterých má světová pokladnice kulturních tradic nepřeberně). Jde o obrovský planetární kulturní duchovní kapitál, který jako by soudobé lidské společnosti neuměly využít ve své zdánlivé ochromenosti globálním konzumerismem a mediální masovou zábavou. V této souvislosti se tak objevuje etický žádoucí a zároveň politicky nesmírně obtížný úkol skutečně globálně rozvíjet dialog mezi všemi kulturami.

Z praktického hlediska je však již po více než třech desetiletích diskuse o globálních problémech a globalizaci jasné, co by mělo být *společným* cílem politiky globálních reforem v zájmu formování „světové společnosti živých lidí“ (tj. společenství občanů, nikoli jen společenství států, jak tomu bylo dosud). Tímto cílem zůstává demokratická kontrola využívání, redistribuce a konzervace hmotných i duchovních zdrojů v globálním celoplanetárním měřítku, a to na principech světové *solidarity a globální spravedlnosti*.

Utváření podmínek pro naplňování normativního cíle formování globální (občanské) společnosti zdola a na bázi světoobčanské kosmopolitní solidarity – jako základu pro demokratickou globální politiku a vznik nových institucionálních nástrojů globální vlády – vyžaduje mezi jiným také transformaci fungování stávajících *médií globální komunikace*. To samo je rovněž úkol politicky nesmírně náročný, neboť právě mediální byznys je jedním z nejmocnějších a nejdravějších „růstových“ odvětví postindustriálně-informačního globálního kapitalismu dneška. Stávající mediální byznys „zábavy a her“ slouží stále častěji jen komerčním a soukromým zájmům, místo toho aby vyjadřoval a hájil zájmy veřejné demokratické kultury a morální kultivace či edukace.

Nakonec nutno zmínit ještě několik problematických momentů předložených metafor teoretických modelů procesu globalizace: nadále nevyjasněnou zůstává otázka univerzalistických nároků platnosti západních myšlenkových modelů reflexe sociální dynamiky při reálně konfliktním utváření globálního vědomí. Lze tedy tyto modely nadále jednosměrně *univerzalizovat* a zároveň požadovat nebo alespoň proklamovat multikulturní porozumění a *respekt k jinému* jako morálně-politický základ pro nadnárodní (či kosmopolitní) solidarizace a spolupráce? Je takováto univerzalita únosná v podmínkách propastně odlišných *parametrů rizikového kontextu* a životních podmínek jednajících lidí, a tím pádem i v podmínkách *odlišného místa* vnímání (a odlišné *interpretace*) globality globálních interakcí, směn a vzájemných závislostí i jejich dopadů? Nejsou pak v tomto světle rovněž již samotné metafory teoretických modelů globalizace produktem specifického momentu historického vývoje, v němž se zisky a výhody modernizačního projektu převracejí v ohrožení, která se pak jako bumerang vrací právě do společností, jež tento projekt ve světě rozšířily? Jaká by měla být proporce mezi *racionálními* a *emocionálními* stránkami zápasu o podobu a důsledky současné globalizace, jinak řečeno vítězí v té dnešní „globální společnosti“ a v „ěře globalizace“ opravdu sobecká kalkulace výhod a ztrát a mizí soucit, stud a důvěra? A úplně na závěr, co bude ústředním hodnotovým principem

politických aktivit usměřujících proud sociální změny: *Cost-benefit*, či *moral sentiments*?

Literatura

- Aron, R. 1968. *Progress and Disillusion. The Dialectics of Modern Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine Andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (česky *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. 2004. Přel. O. Vochoč. Praha: SLON).
- Beck, U., *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, c.d.; Luhmann, N. 1993. *Risk: A Sociological Theory*. Berlin/New York: de Gruyter. Beck, U. 1999. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U., Risk Society Revisited. In: Adam, B. et al. (eds.). 2000. *The Risk Society and Beyond*. London: Sage.
- Bergesen, A. 1990. Turning World System on its Head. In: Featherstone, M. (ed.). *Global Culture*. London: Sage.
- Castells, M. 1996. *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. 1: The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M. 2000. Materials for the Theory of the Network Society. *British Journal of Sociology*, 51 (1): 5-24.
- Chase-Dunn, Ch. 2003. Globalization from Bellow: Toward Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth. In: Chase-Dunn, Ch., Chavez, J. (eds). *Globalization: Critical Perspectives*. New York: Nova Science, s. 30-54.
- Chase-Dunn, Ch. 2005. Social Evolution and the Future of World Society. *Journal of World-Systems Research*, XI (2): 172-173.
- Dicken, P. 1998 (2001). *Global Shift*. London: Chapman.
- Held, D. 1995. Democracy and International Order. In: Archibugi, D., Held, D. (eds.). *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity, s. 96-120.
- Luhmann, N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Perrow, Ch. 1984. *Normal Accidents. Living with High Risk Technologies*. New York: W. Morrow.
- Robertson, R. 1992. *Globalization*. London: Sage.
- Robinson, W. 2004. *A Theory of Global Capitalism. Production, Class, and State in a Transnational World*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

- Sassen, S. 1998. *Globalization and its Discontents*. New York: The Nerw Press.
- Sklair, L. 2000. *The Transnational Capitalist Class*. Malden Mass: Blackwell.
- Soros, G. 1998. *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*. London: Little/Brown.
- Stichweh, R. 2000. *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Therborn, G. 2000. Globalizations: Dimensions, Historical Waves, Regional Effects, Normative Governance. *International Sociology*, 15 (2): 151–179.
- Wallerstein, I. 1990. Culture as Ideological Battleground of the Modern World System. In: Featherstone, M. (ed.). *Global Culture*. London: Sage.
- Yearley, S. 1996. *Environment and Global Sociology*. London: Sage.

TEORIE SOCIÁLNÍ ZMĚNY A HYPERREALITA

Barbora Půtová

Francouzský filozof, sociolog a teoretik kultury Jean Baudrillard (1929–2007) představuje originální osobnost postmoderního myšlení a obratu k alternativní reflexi světa a kultury. Baudrillard obohatil filozofickou terminologii o provokativní a ambivalentní pojmy, jimiž jsou například simulace, simulakrum a hyperrealita. Tyto pojmy umožnily Baudrillardovi interpretovat postmoderní společnost a její základní principy a mechanismy. Předmětem zájmu jeho kritických úvah a analýz se stává zejména dopad a vliv transformujících se forem komunikace, způsobů vnímání, prožívání a interpretování reality jedince a společnosti, s důrazem kladeným na obrazy vytvářené v médiích. Baudrillard chápe obrazy vznikající na bázi nových komunikačních technologií, informatiky, computerizace, digitalizace a vizualizace jako umělou skutečnost, která může být mediální kulisou. Následná oproštěnost od skutečnosti pak ústí do vzniku nové vrstvy reality a autenticity mediálního světa, v němž nelze vést hraniční čáru mezi skutečným (reálným) a simulovaným (imaginárním) světem [Horyna, Půtová 2009].

Na vzniku hyperreality se podílí především simulakra, která naplňují, konfigurují a transformují reálný svět ve svět umělý. V tomto novém světě simulaker, jež lze označit za znaky, se ztrácí smysl pravého poznání a srovnávání, neboť primární verze a vzor simulace je nenávratně ztracen. Reálné tedy představuje to, co vzniklo podle kódů, modelů a simulací, které byly již jednou vytvořeny. Samotná simulace zůstává omezena na reduplikaci, a jejím prostřednictvím tak dochází k substituci reality samotnými znaky reality, jež ovšem již nelze dešifrovat [Šebeš 2004]. V důsledku tohoto působení simulace zapříčinila zhroucení vztahu mezi znakem a objektem. Objektivní realita představuje mýtus, protože svět je interpretován a nazírán pouze prizmatem znaku získávajícího svůj význam až ve vztahu k jinému znaku. Realita definitivně zmizela a nahradila ji hyperrealita, která je reálnější než

realita původní. „Hyperrealita tedy není ani iluzivní realita, ani zkrslená realita.“ [Šebeš 2004: 74]. Jedná se o stav, kdy je vše přehráváno a opakováno ad infinitum. V rámci tohoto stavu pak dochází k neurčitosti, jež se v tichosti a skrytosti prosazuje jako nástroj účinné sociální kontroly, integrace a regulace, to vše bez možnosti nějaké odpovědi nebo zpětné vazby [Kellner 1989].

Simulakra vystupují jako kopie postrádající originál, neboť jejich smyslem je předstírat a klamat. Simulakra jsou zobrazení, která se oddávají hře, jejíž pravidla vyžadují simulovat vztah k reálnému předobrazu. Simulakra tak vyvolávají účinnou realitu, jež destabilizuje základní distinkci mezi realitou a fikcí. Samotná moc simulaker spočívá především v jejich sugestivním projevu, který představuje pouhý odraz a zrcadlení reálného objektu. Paradoxně tedy čím více takové reality dostáváme, tím více ji postrádáme. Simulakra zároveň znecitlivují naši zkušenost a schopnost kontroly v důsledku požadavku odstupu. Veškerá obscénnost a extatičnost, která na jednotlivce paradoxně doléhá, je vyžádaným a zprostředkovaným typem informace [Baudrillard 1994, 2001b]. Baudrillard k tomu diagnosticky poznamenal, že jsme nechali realitu za sebou. Za těchto podmínek je ovšem nezbytné odhalit, kdy nastal tento stav, jinak totiž bude naše sebedestrukce a existence v prázdnu kontinuálně pokračovat. Nechali jsme se pohltit zběsilou posedlostí hry „na život a na smrt“, jejíž jméno zůstává skryto [Baudrillard 1981].

Koncept simulakra zavedl Baudrillard v publikaci *L'échange symbolique et la mort* (Symbolická směna a smrt, 1976), v níž uvedl tři řády simulaker: 1. preindustriální simulakra, 2. industriální simulakra a 3. čistá simulakra. Tuto typologii později rozšířil o 4. řád simulaker zvaný fraktální (virální) simulakra, a to v knize *La transparence du mal: Essai sur les phénomènes extrêmes* (Transparence zla: Esej o extrémních fenoménech, 1990) [Baudrillard 1993, 1996b; Horyna, Půtová 2009].

Preindustriální simulakra jsou odvozena od stabilního symbolického a sociálního řádu, který zajišťoval hierarchicky strukturovanou společnost, limitovanou sociální pozici v sociální struktuře a všeobecně platné a sdílené hodnoty a normy. Vznikající měšťanská kultura v období renesance postupně

usilovala napodobit skutečnost jako prostředek sociální kontroly a potvrzení sociálního statusu. Vystupuje zde přirozený zákon hodnoty. V prvním řádu simulaker znak reflektuje základní realitu a obraz představuje pravou imitaci reálného objektu, subjektu nebo události. Z tohoto důvodu je možná záměna reality a simulakra, usilující o věrohodné zakotvení ve světě [Baudrillard 1994].

Industriální simulakra vznikají v období průmyslové revoluce a jsou charakteristická sériovou výrobou a zbožím, mezi nimiž existuje vztah ekvivalence. Industriální simulakra pokrývají celý svět a jsou kontinuálně expanzivní. Zde vystupuje tržní zákon hodnoty. V tomto řádu dominuje reprodukce nad produkcí a rovnocennost kopií nad originálem, čímž se stírají hranice mezi skutečností a reprezentací, respektive mezi originálem a kopií. Znak v tomto případě realitu překrývá, maskuje ji a deformuje [Baudrillard 1994].

Čistá simulakra nastupují s vytvářením modelů, jež předstihují a nakonec zcela pohlcují realitu. Znaky v této souvislosti odkazují od modelů ke kódům, jejichž metafyzickým principem se stává digitalita. Znak slouží k překrytí absence základní reality nebo originálu, jenž se mezi technicky dokonalými kopiemi stává irelevantním. Ve třetím řádu simulaker vystupuje strukturní zákon hodnoty. Čistá simulakra vytvářejí hyperrealitu, jež představuje realitu modelu [Baudrillard 1994; Kellner 1989; Lane 2009; Pawlett 2007].

Fraktální simulakra nepodléhají kontrole žádného kódu. Znak se stává simulakrem, jež už nemá vztah k žádné realitě, takže v tomto řádu dochází ke zrušení vztahu mezi znakem a jeho referentem. Čtvrtý řád simulaker představuje „xeroxový“ stupeň kultury, v němž hodnota bují virově donekonečna všemi směry. Jedná se o nekontrolovatelnou metonymii, v jejíchž nestabilních podmínkách promiskuitního panování nesčetných významů a příčné kontaminace dochází k anulování distinkce a difference. Každá explanace ztrácí své opodstatnění a jakákoliv finalita a vědomí nekonečnosti nedeterminuje chování a předvídání. Svět tohoto řádu postrádá skutečný

originál a hyperrealita podporuje neurčitost, reverzibilitu a fragmentárnost [Baudrillard 1994, 1996b; Hauer 2002; Kellner 1989; Šebeš 2004].

Za reprezentativní a dokonalé ukázky simulaker lze označit mediální obrazy, jež považujeme za autentické zobrazení skutečnosti. Mediální obrazy, které sledujeme, ovšem odkazují pouze k sobě samým a realita se v obrazech a znacích ztrácí, neboť je předkládaná ve filtrované a fragmentarizované formě. Ačkoliv jsou mediální obrazy pokládány za reálné a rovnocenné skutečnosti, jsou vyprázdněné od skutečných obsahů a neskrývají žádné poselství [Baudrillard 1998; Šebeš 2004]. Zároveň podporují představu, že poskytují nadbytek informací, jež nelze zpracovat a zapracovat do kolektivní paměti lidstva. Hojnost a prezentovaný nadbytek v médiích tak v divákovi zvyšuje pocit, že svou konzumací a vlastněním zboží je anebo se stane šťastnějším. Tuto mystifikaci Baudrillard připodobnil kargo kultu. Podstata kargo kultů spočívala ve snaze nativních obyvatel Melanésie získat přístup ke statkům zemí prvního světa. Nativní obyvatelé sdíleli interpretační a mentální schéma, podle něhož si lze k produktům a technologiím europaerického světa zprostředkovat přístup rituálními a magickými úkony. Ty se zakládaly na programové simulaci konkrétních situací a artefaktů, které domorodci pozorovali u bílých mužů [Baudrillard 1998; Budil 1999; Lindstrom 1993]. Stejně jako byli domorodci fascinováni „rajskou hojností a blažeností“ západního světa, spatřují diváci postmoderních mediálních obrazů jejich realitu jako velkolepou a současně vzdálenou i nedostižnou.

Mediálně prezentovaná jedinečnost nakonec ústí v mechanické přebírání kulturních a univerzálních vzorů dokonalosti konstituovaných světem hyperreality. „Obzvláště lidská bytost je nebezpečná svou nedokonalostí. Když má být svět dokonalý, musí být vyroben.“ [Baudrillard 1996a: 48]. Mediální svádění útočí na naši touhu po autenticitě, ale zároveň nás od ní odvádí, pravé touhy, sny a žádosti jsou svedeny, odcizeny a nahrazeny potlačenou, nevědomou a zaslepenou touhou. Důsledkem toho dochází ke zploštění subjektu, ztrátě vnitřního vědomí a vnějšího já, stejně tak jako ke ztrátě jinakosti a odlišnosti. Současnou postmoderní kulturu, pro niž je typická

heterogennost a pluralita, tak fenomén hyperreality transformuje v homogenizující kulturní normu [Baudrillard 1996a].

V důsledku působení hyperreality vznikl postmoderní fenomén kyberkultury, již lze připodobnit buď k utopistickému světu splněných idejí, nebo k dystopickému světu deindividualizovaných bytostí. Kyberkultura představuje a sama nastoluje novou formu společnosti a její organizace, hodnot, norem a vzorců chování vznikajících v kyberprostoru. Tento virtuální a symbolický prostor konstruuje a rekonstruuje realitu, která reprezentuje naději po nalezení nové identity jako umělého a svobodného výtvoru. Vazba na počítačové a informační technologie vyúsťuje v nové sociální situace a zkušenosti, jež se odehrávají v této mediované aréně „jiného“ kulturního řádu. Zde se pak setkává a zároveň stírá realita a fikce v rámci virtuálních subkultur a kyberkulturních skupin vzájemně komunikujících jednotlivců, žijících v intencích své vlastní kulturní praxe, svých diskurzů a narácí. Tento umělý svět symbolů a významů existuje paralelně ke světu reálnému, přičemž kyberkulturní rétorika a její schopnost emancipace tvůrčích, komunikačních a kognitivních schopností individua umožňuje překročit hranice pevně hierarchizovaného a strukturovaného světa. Simulované chování a prožívání, jež počítačové a informační technologie poskytují, nabývá v intencích Baudrillardovy filozofie neautentických a zároveň zmanipulovaných forem. Ty ve svých důsledcích vedou až k proměnám osobní identity, sexuality, genderu a tělesnosti [Baudrillard 1996a; Derry 1996; Fisher 1996; Lévy 2000; Rushkoff 2000]. Vzorem této transformace se stává kyborg (kybernetický organismus) jako živá bytost, která syntetizuje tělo a stroj a je obohacená o mechanické nebo elektronické systémy. Jejich montáž lze uskutečnit prostřednictvím chirurgického zákroku, takže kyborg představuje osvobozenější „lidskou“ bytost a je nositelem dokonalé existence. Přiblížit se kyborgu skrývá příslib úniku z reálného světa a právo na život, jehož struktury si určuje jedinec v závislosti na svobodné volbě. Tato volba se přitom může proměnit také v odtělesnění a mizení těla, spočívající v plném odevzdání se kyberprostoru,

relativizujícímu veškeré mentální i tělesné limity [Kelemen 2001; Tomas 1996].

Stejná sdělení na úrovni znaku a informace, v nichž znak postrádá oporu v realitě, poskytuje rovněž reklama. V tomto případě ztrácí realita také svou autenticitu, neboť na úrovni znaku jsou všechny její části analogické. Podle Baudrillarda představuje reklama nástroj svádění, neboť zboží a objekty si prostřednictvím reklamy hledají svého kupce. Reklama podle něj funguje jako promiskuitní hříčka znaků, jež se vzájemně kombinují a spojují do kaleidoskopické asambláže. Ta tímto způsobem podporuje existenci simulace a ospravedlňuje jednotlivé komponenty společnosti [Šebeš 2004].

V oblasti umění hyperrealita dosáhla vyčerpání dosavadních uměleckých forem a funkcí a překročila limity zobrazování. Arbitr a jeho formální autorita postrádají význam, neboť dosavadní konotační hierarchie, dichotomie, binární opozice a vztahy jsou destruovány. Baudrillard označil tento proces za implozi, která odpovídá procesu společenské entropie. Jedná se o zhroucení stávajících vztahů, dichotomií a hierarchií a zejména hranic a kontur reality a simulace [Hauer 2002]. Co zbývá, jsou jen fragmenty, vytržené a vyňaté z původního kontextu. Dále se v této souvislosti objevuje snaha o chladně objektivní, neživotné, mechanické až přepjaté ztvárnění nebo také užití a aplikaci nejrůznějších artefaktů, materiálů, nalezených objektů nebo části subjektů. Umělecké dílo ztrácí svůj primární smysl, s nímž je spjat jeho kreativní potenciál, stejně tak jako estetické a morální hodnoty, kvality a různá vyjádření krásy. S ohledem na převažující linearitu, serialitu a nutkavé opakování kódu zůstal za těchto podmínek jediným referentem skutečnosti umělcův podpis. Umělecké plátno se tak proměnilo v pás čtení, kódování a dekodování znaků [Clarke, Doel, Smith 2008; Lipovetsky 1998].

Za počátek této homogenizace a banalizace umění označil Baudrillard vystoupení uměleckého hnutí pop artu v 50. a 60. letech 20. století ve Spojených státech amerických. S pop artem proniklo umění prakticky do všech možných sfér a zpětnovazebně na svých plátnech objektivizovalo tehdejší život, společnost, spotřební předměty, módu a reklamu. S pop artem nastal konec

historického rámce kontinuálního odkazování a asociace, výpovědi a obrazové perspektivy v podání aktivního tvůrce. Pop art je ve svém uměleckém výrazu charakteristický kopírováním stejného díla v identických kopiích coby série znaků, které triumfují nad referentem [1996a]. V této souvislosti se o tvorbě předního představitele pop artu – o americkém malíři, grafikovi a filmovém tvůrci rusínského původu Andy Warholovi (1928–1987), Baudrillard vyjádřil následovně: „Warholovy obrazy nejsou banální proto, že by byly odrazem banálního světa, ale proto, že v sobě zahrnují absenci veškerých nároků subjektu na interpretaci. Žádná transcendence, ale plný výkon znaku...“ [Baudrillard 1996a: 83]. Pop art tak tedy nastolil novou formu umění, která je založena na simulaci modelů.

Mezi projevy vizuální kultury zaujímá podle Baudrillarda výjimečné postavení fotografie, protože zároveň konzervuje moment v čase a moment zmizení. Fotografie je charakteristická mlčením a tichem, které již nepotřebuje komentáře, fotografování navíc představuje solitérní činnost, zvyšující narcistní a extatický potenciál fotografického pozitivu. Umělecký význam fotografické aktivity proto Baudrillard devaluje výhradně na zásluhy objektu, neboť fotografové nemají žádný podíl na originalitě fotografického snímku [Baudrillard 2001b].

Výkon znaku se projevuje také v přístupu k lidskému tělu, které se v tomto kontextu mění v autonomní znak. Tělo již není výrazem zdraví, jeho stav není dokladem dobré tělesné kondice a výkonnosti organismu, nýbrž pouhým nositelem znaků zdraví, znaků dobré tělesné kondice a výkonnosti organismu. Ačkoliv může být tělo nemocné a nemusí disponovat dobrou tělesnou kondicí a výkonností, přesto musí vždy nějak reprezentovat a demonstrovat tyto faktory a preferované kulturní normy. Lidské tělo se stává něčím jen navrženým a vyprojektovaným, a nemůže tak vnášet skutečnou radost do našeho života. Právě naopak, podněcuje nás k permanentní péči se záměrem o co nejdělsí a nejvěrohodnější zachování věčného mládí, samozřejmě s vědomím nemožnosti jakékoliv formy vzkříšení. Na smrt se zkrátka zapomnělo, není už ani krásným uměním, ani řemeslem. Fenomén

středověkého memento mori a vůbec intimní spojení s myšlenkou na smrt, které v sobě obsahovaly požadavky na důstojný a důsledný život, jsou vytěsňovány a vyloučeny z vědomí. Strach ze smrti sice tvořil integrální součást každodenního života, transformoval se ovšem v touhu po nesmrtelnosti těla. Ta je však v posledku důsledkem tržní produkce a akumulace, v níž je mladé a nesmrtelné tělo prostředkem k dosažení trvalého komerčního úspěchu. Takové tělo vyžaduje neustálou kontrolu a investici, aby v očích „těch druhých“ vystupovalo jako dokonalý, vybraný a výkonný předmět. V touze tělo mít, a to ve zcela konkrétní podobě, se rozpustila vazba mezi lidskou duší a tělem, mezi vlastními touhami a komerčními potřebami [Baudrillard 1998].

Za další z řady proměnných lze dále označit destruování a vyloučení dichotomie života a smrti, jež rozdělovala svět na sféru živých a mrtvých a zakládala se na víře, že člověk po smrti odchází do světa mrtvých. V postmoderní společnosti právě v souvislosti s dekonstrukcí všech dichotomií se do popředí dostávají například zásady nediskriminace, rovného zacházení a rovných příležitostí (například genderová rovnost), které se podílejí na proměně lidského vnímání a přístupu ke skutečnosti. Proto kult života jako archetypální imperativ vítězí nad kultem smrti, přičemž touha po nesmrtelnosti těla je podporována plastickými modifikacemi lidského těla, jež se tak má stát ideálním a zásadně jiným. Takto chápaná jinakost pak může zprostředkovat únik z vlastního osudu těla i pohlaví. Žena i muž jsou v tomto směru opět vytvářeni, a to na základě ideálu, jímž se vzdalují své přirozené feminitě a maskulinitě. Obě pohlaví tímto způsobem ztrácejí své specifické rysy a propadají se do stejnosti [Baudrillard 1993, 2001a, 2001b; Kellner 1989].

Latentní touha po smrti se však vzdor vší nesmrtelnosti transformovala do podoby módy, která postupně infiltrovala do mnoha domén a distribuuje modifikované vzorce chování. Móda takto slouží jako lehkomyšlné *déjà vu*, podporující nepřetržitou destrukci a záměnu forem. Jednotlivé módní prvky jsou schopné se kdykoliv navrátit v podobě retro módy a móda se stává oslavou lsti a vynalézavosti dovolující kombinovat nesouvislé komponenty z rozmanitých období, subkultur, sociálních tříd nebo etnických skupin do

formy exoticky svůdné pastiše. Objekty módy Baudrillard neoznačuje jako znaky, nýbrž jako fetiše [Baudrillard 1993, 1998, 2001b]. „Zatímco znaky mají mezi sebou vztah záznamu, fetiše napodobují reakci bezprostředního přenosu...“ [Baudrillard 1996a: 86]. Tyto objekty módy totiž postrádají smysl a umožňují bezprostřední transfer.

Rovněž umělecké artefakty začínají nabývat moc nad subjektem a stanovují si svá fatální pravidla, strategie a potřeby. Subjekt se stává pouhým pasivním příjemcem, neboť účinky obrazu představují jeden z nejefektivnějších a nejdominantnějších prostředků, které mají psychosociální vliv na člověka a jeho časoprostorové zakoušení světa [Hauer 2006]. Kanadský filosof a teoretik médií Marshall Herbert McLuhan (1911–1980) tuto skutečnost vyjádřil tezí, že „médiem je poselství“, které ovlivňuje vnímání světa. „Poselstvím každého média nebo technologie je změna měřítka, tempa nebo modelu, které zavádí do lidských záležitostí.“ [McLuhan 1991: 20]. Každá nová technologie determinuje lidské smysly, modifikuje repertoár lidského chování a prožívání a vytváří zcela nové prostředí, různé typy sdělovacích prostředků tak výrazně ovlivňují organizaci různých forem společnosti. Jedná se tu tedy o pochopení aplikace technologie jako zdroje restrukturace společnosti. Modifikované vnímání a prožívání se totiž přímo podílí na odlišném přístupu ke světu a na změně charakteru kultury. Tatáž informace vyslovená tváří v tvář, vytištěná na papíře nebo prezentovaná na televizní obrazovce přináší tři různá poselství, neboť je vnímána různými smyslovými orgány (komunikačními kanály) [Lévy 2000; McLuhan 1991].

S McLuhanovou metaforickou dichotomií médií, rozdělující je na horká a chladná, ale Baudrillard polemizuje. Na základě převažujícího média pak McLuhan charakterizoval také společnosti jako horké, nebo chladné. Horká média (fonetická abeceda, fotografie, rozhlas, film) jsou vysokodefiniční (jde o stav naplněnosti daty) a vytvářejí nízkou participaci ze strany uživatele, která způsobuje fragmentárnost, specializaci a odtažitost. Horká média vtahují publikum, působí na jeho emoce a zapojují více lidských smyslů. Chladná média (řeč, psané znaky, komiks, telefon, televize) jsou naopak nízkodefiniční,

vyžadují mnohem vyšší smyslové zapojení a doplňování chybějících informací ze strany uživatele. Chladná média proto disponují menším vlivem a slabšími účinky na publikum, neboť o míře jejich přijetí si rozhoduje sám příjemce (recipient) [McLuhan 1991]. V této dichotomii lze objevit definiční paralelu rozdělování společností na horké/antropofágní (západní) a studené/antropoemické (přírodní), které zavedl francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss (1908–2009) [Lévi-Strauss 1971]. Horké společnosti přijímají, absorbují a internalizují historické události a společenské změny, vystupují jako otevřený systém, jež lze ovlivňovat, transformovat a zároveň vychýlit ze stacionárního stavu. Lidé jsou v proměnlivém prostředí horké společnosti nuceni kontinuálně přehodnocovat, doplňovat a rozšiřovat své znalosti. Svě struktury přizpůsobují procesům exogenní kulturní změny a dějinnou komponentu považují za hlavní hybnou sílu vývoje a jeho proměn. Chladné společnosti charakterizuje naopak schopnost vyloučit, anulovat a eliminovat vše, co by mohlo působit jako destabilizující a ohrožující prvek jejich vlastní sociální integrity a řádu. Jedná se tedy o uzavřený systém, který zaujímá statickou pozici vůči dynamickým změnám a procesům. Svou imunitu si chrání před jakýmkoliv účinkem historických prvků prostřednictvím institucí a cele se oddává principu zrcadlení [Bauman 2002; Lévi-Strauss 1971].

V publikaci *De la séduction* (O svádění, 1979) Baudrillard odstranil distinkci mezi horkými a chladnými médii na základě vyjádření, že všechna média se stala chladnými. V této souvislosti upozornil například na rozdíl mezi sportem prezentovaným na televizní obrazovce a živou sportovní událostí, které nelze považovat za totožná sdělení. Sport v televizi představuje chladné médium, v němž si vychutnáváme hru světla, stínů a bodů v naší mysli. Ta pouze magnetizuje a upoutává naši pozornost, aniž by cokoli naznačovala, k čemukoliv odkazovala nebo odkrývala nějaký význam. Média neprezentují pravdivý obraz reality, ale její závratný vír, který v pomyslném vakuu svého hrdla homogenizuje, neutralizuje, redukuje a zkresluje informace [Baudrillard 1996a; Kellner 1989]. Realita se tak podle Baudrillarda propadá do mediálních

simulací a reprezentací, které vytvářejí pouhé zdání bez odpovídající reality. Média navíc zabraňují průchodu reakcí a postrádají potenciál entuziasmu, rozkoše a vášnivosti, omezené pouze na chladné svádění, jehož prostřednictvím si přivábí a přivlastní osobnost. Odměnou za takové svedení a spoutání subjektivity se stává zavraždění. Baudrillard je přesvědčen, že lidé se ocitají v zajetí médií, což se v důsledku projevuje jako fatální strategie objektu, která představuje jakousi formu pomsty subjektům. Objekt je zaměřen na likvidaci svého protipólu, jeho subjektivity a významu [Bjelić 1999].

Ve svém pozdějším díle *L'autre par lui-même* (Extáze komunikace, 1987) označil Baudrillard média za prostředky obscénnosti, transparence a extáze. Televize podle něj způsobila, že veškerá tabu a tajemství lidského soukromí byla zpřístupněna a vizualizována. Ilustrativním příkladem je pornografie, dekonstruuující skutečnost na detaily a poskytující extatické a přeexponované záběry, které přidáváme do formy nadbytečné, vakuované a v konečném důsledku nepřesvědčivé reality. Pornografie zároveň nastolila imperativy „mít sex“ nebo „uvolnit sexuální napětí“, jež z vulgarizovaly sexualitu, potlačily její půvab a touhu po svádění zakázaného ovoce. Samozřejmost a reprodukce sexuálních obrazů oproštěných od primární funkce reprodukce lidského rodu nakonec ústí v zevšednění sexuality.

Baudrillard klade sexualitu do souvislosti s maskulinitou a v opozici ke svádění, které v jeho pojetí vyjadřuje feminitu. Ženský princip svádění je založen na animalitě a osvobozující roli, zahrnující využívání osobního kouzla, lstivosti a schopnosti sociální manipulace. Feminita působí především svou hrou, výzvou, zevnějškem, bojem, strategií vzhledu a svádění, které je odlišné a nezávislé na sexualitě nebo fyzickém těle. Svádění tak představuje proces hravé iluze realizované mimo tělesnost. Komplementárním a zároveň rovnocenným prostředkem této iluze se stává rovněž make-up. Svádění je výhradně ženský závazek, neboť mužská mysl nedisponuje mechanismem, který by byl schopen dešifrovat a uplatňovat záhadné, tajemné a mystické komponenty. Naopak maskulinní svět charakterizuje především tvorbou a potenciálem produkce. Ženské svádění je proto možno označit jako symbolické univerzum a mužskou sílu jako

reálné univerzum. Maskulinum je nevyhnutelně označené, definované a diferencované, zatímco femininum je reverzibilní, nediferencované a nezúčastněné. Podle Baudrillarda ztělesňuje femininum transverzální formu sexuality a tento předpoklad vede k neustálené možnosti přechodu z kategorie „mužského“ do „ženského“, nebo od principu „vládnoucího“ k „dominantnímu“. Ženy jsou dominantní, neboť femininum musí být recyklováno a normalizováno, stejně jako šílenství. Ženy byly v průběhu toku dějin oloupeny o svá těla, přání, štěstí a právo, takže se přizpůsobovaly normám mužských nároků na krásu ženského těla a staly se objektem mužských představ. Přednosti a síla jejich mistrovství byly skryté a upozaděné [Baudrillard 1993; Gane 1993; Grace 2000].

V realitě se znaky a obrazy sexuality libovolně konfigurují do rozmanitých modelů, které rozšiřují konkrétní obsahy a navíc kontaminují jiné oblasti. Dochází k procesu decentralizovaného odkazování a bujení simulaker, označovanému jako stav hypertelie. Ten vede ke ztrátě vazby k reálnému světu a progresivnímu růstu stejného, jež přechází do extáze sebezrcadlení, přičemž rozmanité možnosti se vzájemně neutralizují a splývají v indiferenci. S tím souvisí stav sémiurgie, kdy vše nabývá formy znaku a může být touto formou vyjádřeno (formou znaku) [Bystřický 2007; Kellner 1989; Šebeš 2004].

Zrození simulaker vyvolalo kvalitativně nový typ sociální změny, která je založená na přerušení vztahu k objektivní realitě. Hyperrealita představuje jev sui generis – autonomní znakový systém, jenž se vztahuje pouze ke svému generickému jádru. V období postmoderny je tak možné a nezbytné studovat sociální změnu na dvou různých úrovních. Na úrovni reálně existujících procesů sociokulturní změny, již lze identifikovat v procesech inovace, migrace a kulturní difuze, a na úrovni simulované reality. Existenci tohoto druhu reality dokládá vznik kyberkultury jako specifického životního způsobu a kulturního diskurzu, s nímž je spjata využívání počítačových, informačních a komunikačních technologií příslušníky různých internetových subkultur. Předmětem badatelského zájmu se proto stává vzájemné ovlivňování a splývání reálného a virtuálního světa, s důrazem kladeným na proměnu identity

jednotlivce. Virtuální svět tak vytváří a podporuje vznik nových kulturních idejí, společenských vztahů, hodnot, norem a institucí.

Literatura

- Baudrillard, Jean. 1981. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis MO: Telos Press.
- Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Baudrillard, Jean. 1996a. *O svádění*. Olomouc: Votobia.
- Baudrillard, Jean. 1996b. *Transparence of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean. 1998. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: Sage.
- Baudrillard, Jean. 2001a. *Amerika*. Praha: Dauphin.
- Baudrillard, Jean. 2001b. *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta.
- Bjelić, Dušan I. 1999. „Frenching the ‘Real’ and Praxeological Therapy: An Ethnomethodological Clarification of the New French Theory of Media.“ Pp. 231-257 in Jalbert, Paul L. (ed.). *Media Studies: Ethnomethodological Approaches*. Lanham: University Press of America.
- Budil, Ivo T. 1999. „Cargo kult.“ *Cargo - časopis pro sociální a kulturní antropologii* 2 (2): 104-111.
- Bystřický, Jiří. 2007. „Simulace a systémy: Verze podle J. Baudrillarda.“ Pp. 231-239 in Šubrt, Jiří (ed.). *Postparsonsové teorie sociálních systémů*. Praha: Karolinum.
- Clarke, David B., Doel, Marcus A., Smith, Richard G. 2008. *Jean Baudrillard: Fatal Theories*. London: Routledge.
- Dery, Mark. 1996. *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*. New York: Grove Press.
- Fisher, Jeffrey. 1996. „The Postmodern Paradiso: Dante, Cyberpunk, and the Technosophy of Cyberspace.“ Pp. 111-132 in Porter, David (ed.). *Internet Culture*. New York, London: Routledge.
- Gane, Mike. 1993. *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. London: Routledge.
- Grace, Victoria. 2000. *Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading*. London: Victoria Grace Routledge.

- Hauer, Tomáš. 2002. *Krise postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- Horyna, Břetislav, Půtová, Barbora 2010. Simulace (simulakrum). Pp. 3707 in Malina, Jaroslav. (ed.). *Antropologický slovník aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk*. Brno: Akademické nakladatelství CERM.
- Kelemen, Jozef. 2001. *Kybergolem: eseje o cestě Adama ke Kyborgovi*. Olomouc: Votobia.
- Kellner, Douglas. 1989. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Stanford University Press: Stanford.
- Lane, Richard. J. 2009. *Jean Baudrillard*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Československý spisovatel.
- Lévy, Pierre. 2000. *Kyberkultura*. Praha: Karolinum.
- Lindstrom, Lamont. 1993. *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Lipovetsky, Gilles. 1998. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor.
- McLuhan, Marshall. 1991. *Jak rozumět médiím: extenze člověka*. Praha: Odeon.
- Pawlett, William. 2007. *Jean Baudrillard: Against Banality*. London: Routledge.
- Rushkoff, Douglas. 2000. *Kyberie: život v kyberprostoru*. Praha: SPVČ.
- Šebeš, Marek. 2004. „Simulace a hyperrealita: kritická reflexe médií v díle Jeana Baudrillarda.“ Pp. 66-93 in Volek, Jaromír, Štětka, Václav (eds.). *Média a realita 04: sborník prací Katedry mediálních studií a žurnalistiky FSS MU Brno*. Brno: Masarykova univerzita.
- Tomas, David. 1996. „Feedback and Cybernetics: Reimagining the Body in the Age of the Cyborg.“ Pp. 21-43 in Featherstone, Mike, Burrows, Roger (eds.). *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage Publications.

SOCIÁLNÍ ZMĚNA A LOGIKA SITUACE (KONTINUITA A DISKONTINUITA, UNIVERZALITA A PARTIKULARITA V SOCIÁLNÍ ZMĚNĚ)¹¹²

Miloš Havelka

Francouzská revoluce bude jen temnotou pro oči těch, kteří se budou dívat pouze na ni. V době, která ji předcházela, musíme hledat jediné světlo, jež ji může objasnit. Bez jasného pohledu na starou společnost, její zákony, její neřesti, její předsudky, její bídu a i její velikost nepochopíme nikdy, co učinili Francouzi během šedesáti let, jež následovala po jejím pádu ...

Alexis de Tocqueville

Otázka příčin, povahy a průběhu historicko sociální, historicko politické a historicko kulturní změny (a multikauzálních procesů, které ke změně vedly) je nepochybně pro historickou sociologii jednou z klíčových. A patří ke specifické tradici úvah v této oblasti, že se vnitřní logika, problémy a výsledky určité „změny“ dnes nejčastěji ukazují na vzniku a průběhu revolucí novověku, a zejména pak na průběhu a výsledcích Velké francouzské revoluce. Podobně velkým a opakovaným tématem býval ovšem pro analýzu příčin změny už od dob svatého Augustina také rozpad Římské říše (Ch. de Montesquieu, A. Fergusson, E. Gibbon, M. Weber, E. Mayer atd.).

To, k čemu v obou případech, tedy v rámci analýzy revolucí i rozpadu říší, bádání směřuje, zůstává zájem o komplexnost a „vnitřní logiku“ určité situace, (např. vývoj od „únorové“ k „říjnové“ revoluci v Rusku 1917). Ta je vždy historicky otevřená (tj. v zásadě předem nerozhodnutá) a může být dodatečně vnímána jako systémová změna (např. vznik první Československé republiky) nebo prosazení nového paradigmatu (např. americké diskuse o

¹¹² Následující úvahy vznikly v diskusích o sociální struktuře, elitách o hybridní povaze změn, stejně tak jako o principech hodnocení první fáze transformace české společnosti po roce 89 v týmu Pavla Machonina. Ve své první verzi byly rozvinuty ve stati HAVELKA, Miloš, *The Czech Transformation – The Universal and the Particular*, která vyšla v *Czech sociological Review*, 1997, (V), č. 1, str. 73 – 79. Její jádro pak bylo využito v různém rozsahu, s různými intencemi i akcenty při vystoupeních na mezinárodních konferencích a setkáních (Erlangen 1991, Vídeň 1995, Berlin, 2001, Görlitz, 2008).

postmodernismu v architektuře v první polovině 70. let minulého století), jako bod obratu (např. rok 1848 v Evropě) nebo proces vzniku něčeho nového či kulturně jedinečného (třeba setkání Hegela, Schellinga a Hölderlina na studiích v Tübingenu na počátku 90. let 18. století a vznik německé klasické filosofie).¹¹³

Každá podobná změna představuje nakonec jen vyústění konkrétní, většinou širší a svými komponentami často složitější historické konstelace a není nikdy předem rozhodnuto, jak se bude tato změna dále rozvíjet, které její možnosti se prosadí a proč. Nahodilé prvky a procesy se v jejím rámci propojují s nutnými, strukturální tlaky s kauzalitou, subjektivní s objektivním a mentální s reálným. Kooperace sociálních, politických a kulturních sil se proto v určité historické situaci může navzájem právě tak posilovat jako neutralizovat. Může být nevyvážená, anebo dílčí, může navazovat na zájmy, vědění a schopnosti jak jednotlivců, tak skupin případně stran, anebo jít proti nim, a zdánlivě nutná perspektiva nového se může utopit v nahodilostech doprovodných událostí a v historicky individuálních projevech. Právě s ohledem na tyto souvislosti mohl Alexis de Tocqueville ve slavné knize o starém režimu a revoluci dokonce zdůrazňovat, že Velká francouzská revoluce nebyla ... *překonáním všeho, co hýbalo starou společností* a [...] *přinesla daleko méně nového, než se obecně myslí; kdyby k ní nedošlo, byla by se stará sociální stavba stejně [...] zřítela, tu dříve, tu později*.¹¹⁴

Tocquevillovy teze mi ze všech zmíněných důvodů nepřipadají jako pouhé popírání nových porevolučních jevů a efektů, spíše jsou připomenutím obecnějšího napětí, zjistitelného vlastně v každé historické změně, a to na jedné straně napětí mezi kontinuitou a diskontinuitou vývojových procesů, na straně druhé mezi obecnou (s jinými změnami komparovatelnou, nebo přímo univerzální) povahou probíhajících změn a jejich historicky individualizovanými (partikulárními) efekty. V konkrétních výsledcích se pak

¹¹³ K tomu viz podnětnou práci mnichovského historika filosofie Dietera HENRICHA o vzniku „německé klasiky“ *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789 – 1795)*, Stuttgart, 1991.

¹¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis, de, *Starý režim a revoluce*, Praha, 2003, str. 71 a str. 232.

odlišné, zvláštní a partikulární může ukazovat jako nutné a přirozené, a kontinuální nebo tradiční může zároveň převažovat nad novým.

A krom všeho již zmíněného: Tocquevillovo tázání můžeme také obrátit a hledat nejen původ nového ve starém, ale rovněž proměnu starého v novém. Právě to se zdá být klíčové jak pro zachycení zvláštností projevů i „logiky průběhu“ byvších, případně stávajících událostí, tak pro jejich výklad a možné hodnocení (diskuse o „starých strukturách“ na počátku 90. let je jedním z nejzřetelnějších dokladů reflexe starých institucí v nové situaci).

V následujících úvahách nám půjde o tematizaci problematiky sociální změny jakožto vyústění určité historické (civilizační) situace. Obecným teoreticko metodologickým východiskem je přitom řešení specifických problémů historického a společenskovedního poznání, jak se s nimi v historické sociologii setkáme pod různými tituly a v různě propracované míře. Jedná se především o komparace ideálně typicky konstruovaných událostí a procesů u Maxe Webera, o „pravděpodobnostní evolucionismus“ u Raymonda Arona¹¹⁵, „konstelační analýzu“ u Karl Mannheima¹¹⁶ či v utváření historicko sociálních „figurací“ Norberta Eliase¹¹⁷, o nichž se v současné době diskutuje především pod hlavičkou „logiky situací“ (Karl R. Popper, Hans P. Bahrt, Hartmund Esser a další). Zde jsou situace sice cosi historicky reálného (např. jako situace sociálně podmíněné, sociálně relevantní a jako komplexní konstelace), ale jejich logika a vyústění jsou uchopitelné pouze konstruktivisticky, a v některých případech dokonce jen kontrafakticky. Klasický příklad takovéto jediné kontrafakticky vyložitelné události z pera

¹¹⁵ „Pravděpodobnostním evolucionismem“ chtěl R. Aron vyjádřit podle něj podivuhodnou a nepřehlédnutelnou zapuštěnost lidského jednání a rozhodování do určitých reálných možností konkrétní dějinné situace. Každá etapa ekonomického růstu sice usnadňuje určitý politický režim, ale jeho nastartování není způsobeno žádnou vnitřní nutností vývoje; to naopak pro Arona znamenalo, že je jednání závislé na politice, a - můžeme dodat - také na kultuře a tradicích (srv. k tomu NOVÁK Miroslav, *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*; Masarykova universita, Brno, 2007, str. 169).

¹¹⁶ Srov. zejména MANNHEIM, Karl, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (1925), in: Karl Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Neuwied/Berlin, 1970, str. 308 – 387.

¹¹⁷ Srov. např. - ELIAS, Norbert, *Figurationen*, in: *Grundbegriffe der Soziologie* (Hrsg. SCHÄFFERS, Bernard, KOPP, Johannes), Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2006, 73-76.

právního historika Eduarda Mayera kdysi komentoval Max Weber a převyprávěl Raymod Aron.¹¹⁸

Za v mnohém exemplární příklad historicko sociologické analýzy historické změny v perspektivě logiky situací lze považovat právě výklad průběhu prvních let československé transformace po roce 1989 - samozřejmě s přirozenými přesahy do dílčích změn předtím a potom. Tak se mohou nejen oslabit esencialistické diskuse, do jaké míry se tehdy jednalo o „revoluci“, nebo pouhý politický „převrat“¹¹⁹, ale také lze tímto způsobem vytvořit jiné základy pro řešení zásadní otázky, totiž jak, do jaké míry a zda vůbec tehdejší řešení přispěla k prosazení obecnějších sociálně, ekonomicky a technologicky modernizačních efektů dalšího vývoje. To je rovněž nezbytné pro zodpovězení otázky, do jaké míry ony změny, k nimž došlo, byly nahodilé ve smyslu souhry zvláštních okolností (třeba v duchu názorů Charlese Tillyho, zdůrazňujícího kontingentní působení různých sociálních mechanismů v různých situacích¹²⁰), k nimž by ale jinak možná nedošlo, nebo došlo jindy v pozměněné podobě, s nestejným výsledkem a na základě jiné „logiky“. S tím vším je pak spojena otázka způsobu hodnocení postojů, schopností i rozhodnutí jednotlivých aktérů událostí, a zejména případné zvažování alternativních možností vývoje a konstrukce kontrafaktických kauzalit.

Tato základní, shora uvedená napětí lze přehledně zobrazit pomocí jednoduchého schématu situace (resp. konstelace), jež je ovšem možno – samozřejmě s odlišným obsahem jednotlivých polí, vypracovat vlastně pro každou sociálně historickou a politickou změnu.

¹¹⁸ *Chceme-li zkoumat [...] význam bitvy u Marathónu, ptějme se nejdříve, co by se stalo, kdyby byli Řekové nevítežili, a pokusme si představit - nikoli to, co by se stalo v jednotlivostech (což je nemožné) -, ale to, jak by jinak ve všech obecných ohledech probíhal vývoj Řecku [...] Takovéto hypotetické zrušení času se zdá být možné. Především nám při tom pomůže srovnání s podobnými případy; jednání Peršanů na dobytých územích nám dá představu teokratické formy panství, která by po perském vítězství pravděpodobně byla zavedena také v Řecku. Rozdíl mezi vývojem pod perskou nadvládou a vývojem skutečným nám pak dovolí pochopit nejenom význam této události samotné, ale zároveň i rozlišovat adekvátní (a případně nahodilé) příčiny v individuální kauzalitě dějin (ARON, Raymond, *Deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken*, Kröner, Stuttgart, 1969, str. 120).*

¹¹⁹ Naposledy k tomu srvn. PITHART, Petr, *Devětaosmdesátý. Vzpomínky a přemýšlení. Krédo*. Praha, 2009, str. 9, 19, atd.

¹²⁰ TILLY, Charles, *European Revolutions*, Oxford, 1993.

	UNIVERSALITA	PARTIKULARITA
KONTINUITA	<p style="text-align: right;">(1)</p> <p>Světové dějiny; všeobecné kulturně-civilizační charakteristiky: <i>víra v pokrok, industrializace, modernizace, urbanizace; sekularizace atp.; vyprazdňování marxistického pojetí socialismu a rozpad bipolárního světa; lidská práva; parlamentní demokracie a právní stát; tržní ekonomika; národní stát;</i> NATO a EU - Občanská společnost (sociální a politické role středních tříd) - „Politická politika“; - <i>Monoteismus; náboženství a církve;</i> - <i>Silná stratifikace;</i></p> <p style="text-align: right;">Václav HAVEL</p> <p>OSVÍCENSTVÍ <u>RACIONALITA</u>, atp.</p>	<p style="text-align: right;">(2)</p> <p>Národní dějiny a kultura; historicky individualizující síly: specifika národního vzestupu (opozděná industrializace, - „neúplná společnost“, konkurence dvou národních společností atp.);</p> <p>národní obrození a buditelství; vznik české národní společnosti a kultury; formy loajality; modely řešení sociálních a kulturních konfliktů;</p> <p>STŘEDOEVROPSKÉ DĚDICTVÍ - přežívání malých struktur sociálního života, tradičních hodnot a orientací - „Nepolitická politika“; - „Český ateismus“ - <u>Egalitarismus</u>;</p> <p>Petr PITHART</p> <p style="text-align: right;">HISTORISMUS <u>IDENTITA</u>, atd.</p>
Aktéři a historická subjektivita:	<p>Občanská kultura: (Almond – Verba): - Co lidé o svém politickém systému vědí, - Co si o něm myslí - Do jaké míry se s ním identifikují –</p> <p style="text-align: center;">KVANTITATIVNĚ</p>	<p>Politická kultura: <i>Intuitivně</i> <i>Kontinuální partikularita v POLITICKÉ sféře: tradice, stereotypy, mentality</i> (“národní povaha”) –</p> <p style="text-align: center;">KVALITATIVNĚ</p>
DIS-KONTINUITA	<p style="text-align: right;">3)</p> <p>Ekonomie – politologie <u>NUTNOST</u> ETIKA ZODPOVĚDNOSTI; - Mocensko-politická změna; - „Nová společnost“ (stratifikační změny); - Demokratizace - Privatizace, - Liberalizace cen a obchodu; - Nové zákonodárství; - Nové instituce; - Nové právní rámce</p> <p style="text-align: center;">TRH BEZ PŘÍVLASTKŮ; Václav KLAUS</p>	<p style="text-align: right;">4)</p> <p>Sociální psychologie, dějiny mentalit; představy a očekávání <u>IMAGINACE</u> <i>ETIKA SMÝŠLENÍ;</i> Sametovost převratu; <i>spontaneita reakcí listopadové veřejnosti, mobilizační ideje;</i> <i>Zákon o socialistickém podniku a dělnických radách z konce 80. let;</i> - tzv. „kuponová privatizace“; - teorie „třetí cesty“; <i>„Vzpomínky na „první republiku“;</i> <i>Nereformovaná komunistická strana;</i> - záchrana „rodinného stříbra“ - „šestatřicátníci“; - „Osmadesátníci“; - TRH S PŘÍVLASTKY; - KOMPENZAČNÍ role intelektuálů; Jaroslav ŠABATA</p>

Funkce této tabulky je pouze ilustrativní; co do položek v jednotlivých segmentech není vyčerpávající a její obsah by bylo možné pro pochopení logiky situace „sametová revoluce“ dále rozšiřovat, případně upřesňovat, a podstatně jinak by se samozřejmě musela konstruovat pro historické situace jiné (ať už v čase nebo v prostoru). To se týká také symbolizace (resp. ideální typizace) jednotlivých polí (sektorů) jmény tehdejších politiků, přičemž se lze zcela jistě shodnout, že jejich postavení a snahy neodpovídaly zcela obsahovým položkám jednotlivých polí, a možná ani jejich vlastním úmyslům.

Pro porozumění základním intencím naší problematiky se mi ale tabulka zdá vhodná, protože upozorňuje (v podobě rozložené do čtyř segmentů) na všechny základní dimenze logiky situace, která se pro pochopení změny v historicko sociologické perspektivě zdá být rozhodující, tj. na prehistorii a vnitřní setrvačnost určité situace, (**2.** pole), na její reálnou určenost v čase a na nutné prostředky změny (**3.** pole), na ideje, které ji orientují, aktivizují a utváří její „vnější“ kontext (**1.** pole), a konečně také na dimenzi jejich nejvlastnějších možností, očekávání, nerealizovaných možností i iluzí (**4.** pole).

Ve snahách o výklad české podoby politické, společenské a ekonomické transformace by se nemělo přehlédnout, že probíhala na relativně stabilní, byť možná abstraktně vymezené demokratické základně¹²¹, která umožňovala poměrně volnou konkurenci idejí a představ pocházejících z jednotlivých polí, a která zároveň představovala „cestu do Damašku“ pro většinu elit předchozího režimu¹²² (hesla typu „nejsme jako oni“, „pravda a láska zvítězí ...“ atp. měla silnou sociálně kohezivní a zároveň i politicky stabilizační funkci).

Zatímco **první** pole tabulky naznačuje obecný horizont transformace, její základní směřování, civilizační kontext a kartotéku nejobecnějších idejí, naplňujících hesla o „návratu do Evropy“ a „návratu do dějin“, ve **třetím** jsou naznačeny zvolené prostředky, jež byly použity pro postupné uskutečňování a dosažení těchto idejí. Pro historickou sociologii je ovšem nejzajímavější **druhé**

¹²¹ HARTL, J., HUK, J., HABERLOVÁ, V., *Česká společnost 1998*, Praha, 1999, str. 90.

¹²² Srov. MATĚJŮ, P., ŘEHÁKOVÁ, B., *Revoluce pro koho?* In: *Sociologický časopis*, vol.29, 1993, č.3, S 309 - 325, Praha, str. 309 – 325. Zdá se, že tuto spontánní, obecně demokratickou základnu začaly záhy rozkládat pozdější opakovaně se objevující tendence k pouze stranickému chápání demokracie a „stranickému pojetí republiky“.

pole schématu, které je neúplným výčtem historicky individualizujících fenoménů českých politických, kulturních a sociálních tradic, jež ve změně působily a které podmiňovaly porozumění idejím z prvního sektoru, tj. jejich institucionální „zpracování“ i volbu a intenzitu prostředků. Souhrn těchto faktorů se projevuje jako tlak „reprezentací“ (L. Řezníková) českých národních dějin a podmiňuje porozumění idejím z prvního segmentu, včetně jejich dobového „zniternění“ resp. „integraci“ do vlastních tradic; poukazuje dále na kontinuitu a historicky individualizující síly transformace a na její zvláštní kauzality. S ohledem na předchozí výklady je toto pole určováno silami tradice a „historismu“ v nejširším smyslu a je zřídlem národní a kulturní identity.

Sem patří rovněž to, co by z hlediska historické sociologie vědění bylo možné označit jako „symbolická centra“ českého politického, veřejného a kulturního života („jací jsme?“, „kam patříme?“, „jaký je vztah k Němcům a Německu“, „co je jádrem národních tradic?“, „jaký je smysl českých dějin?“ atp.), která s pozměněnými obsahy i akcenty cirkulují v čase a podílí se na sebepochopení politických stran a hnutí.¹²³ Důležitý je dále vztah druhého pole ke třetímu, tj. k sociálním, politickým, ekonomickým aj. potřebám a prostředkům změny. To, co se zdá nutné pro transformaci většiny postkomunistických zemí (privatizace, demokratizace atp.) se tak může ukazovat na vzájemných rozdílech jako historicky a mentálně podmíněné.

V této souvislosti by bylo možné např. hovořit o opakované „rozlomenosti“ českých dějin, o faktu diskontinuity českého politického a státního života, a to nejen ve 20. století, jak to naznačuje třeba diskuse o existenci dvou českých národů, „středověkého“ a „moderního“ (Jan Patočka a Dušan Třeštík¹²⁴). Jde nejen o všeobecný rámec různých stabilizací české

¹²³ V různých dobách bývají jednotlivá „symbolická centra“ různě zdůrazňována, objevují se v různých časových vlnách a sfázovým posunem, ale zároveň jsou jakýmsi momentem stálosti v průběhu historicko-politických změn. Jejich trvalá, byť často jen implicitní přítomnost, i jejich vzájemný vztah v jednotlivých údobích formují jedinečnost historických konstelací národního života; motivují programy politických stran, působí na vytváření mentálních obrazů skutečnosti a kulturních stereotypů nejrůznějšího druhu i na doktrinalizaci výkladových vzorců historických a politických událostí. Přesto však nikdy nelze hierarchii jednotlivých „symbolických center“ považovat za definitivně rozhodnutou a jejich vzájemné vztahy za jednoznačné... (srv. HAVELKA, Miloš, *Dějiny a smysl*, Lidové noviny: Praha, 2001, str. 17).

¹²⁴ Srov. zejména: PATOČKA, Jan, *Dilema v našem národním programu*, dále *K „ideji národního divadla“*, a také *Náš národní program a dnešek*, vše in Jan Patočka, *Češi, I.*

národní identity, včetně Goffmanových „předstíraných“ identit (*phantomatic Identities*)¹²⁵, a také nejrůznějších národních mýtů a symbolů, ale rovněž o specifika jedinečného českého národního vzestupu v XIX. století, počínajícího obrozením, doprovázeného vy- a utvářením vlastní národní kultury, a vrcholícího na jeho konci definitivní stabilizací moderní české národní společnosti¹²⁶, koexistující v „konfliktním společenství“ (Jan Křen) s národní společností německou, a později také s národní společností slovenskou. Forma těchto konfliktních společenství a jistá „stratifikační nevyváženost“ národní společnosti¹²⁷ (nebo dokonce její „neúplnost“) měly posléze mnohé sociální, kulturní i politické důsledky. Jen v jejich kontextu lze plně porozumět třeba tomu, čemu se dodnes říká české „rovnostářství“ či egalitářství¹²⁸ a o ně opřené představy sociální spravedlnosti; sem nepochybně patří též strukturní analogie utváření nových politických identit a lojalit (utvrzujících se v programech „odrakouštění“ po roce 1918, „třídního boje“ po roce 1948 nebo „kritiky totality“ po roce 1989).

Do druhého pole lze rovněž zařadit českou představu kulturního a politického významu Střední Evropy.¹²⁹ Její původ sahá až k austroslavistickým koncepcím druhé poloviny 19. století a je propojen s tím, co Pavla Horská – Vrbová analyzovala jako *opožděnou industrializaci*¹³⁰ a co Otto Urban

(Sebrané spisy, sv. 12), str. 293 – 306 a 328 – 334, 335 – 339; TŘEŠTÍK, Dušan, *Vymýšlení českého národa*, in: *Dějiny a současnost*, 22, 2000, č. 2, str. 41 – 43.

¹²⁵ Srv. k tomu GOFFMAN, Erving, *Stigma. Poznámky ke zvládnutí narušené identity*, Slon: Praha, 2003

¹²⁶ Tj. dokončením „třetí fáze“ etablování národa ve smyslu Miloslava Hrocha.

¹²⁷ Viz k tomu např. HAVELKA, Miloš, *Smysl a dějiny. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895 – 1989*, Praha, 2001, str. 70 – 77.

¹²⁸ Působení tohoto egalitarianismu dodnes považují čeští sociologové za přinejmenším kontroverzní. Setkáme se s ním nejen v méně diferencované sociální struktuře, ale také ve veřejném hodnocení příjmů a životního způsobu. Roli hraje rovněž ve vztahu lidí k elitám a ke státu vůbec, a také v poněkud plebejském chápání demokracie, v antimeritokratickém vnímání sociální spravedlnosti, což hrálo značnou mentální roli v přebírání moci komunisty po druhé světové válce. Sociolog Pavel Machonin opakovaně poukazoval na politicky stabilizující roli českého egalitářství za Husákova režimu. (MACHONIN, Pavel, *Úvod do problémů vertikální sociální mobility 1988 – 1993*, přednáška v *Masarykově dělnické akademii 21. XII. 1995*); podobně, ale silněji v: MATĚJŮ, P., HANLEY, E., VLACHOVÁ, K., KREJČÍ, J., c.d.

¹²⁹ K tomu viz: HAVELKA, Miloš, *O stredo-evropských konstrukcích Střední Evropy, aneb kde tedy leží střed?* In: *dějiny-teorie-kritika*, 2005, (II), 2, 195 – 113.

¹³⁰ Viz: HORSKÁ-VRBOVÁ, Pavla, *Kapitalistická industrializace a stredo-evropská společnost*, Praha, 1970.

ukazoval jako přežívání *malých struktur sociálního života*¹³¹ a tradičních hodnot a orientací.

„Neúplná“ česká společnost, která je přežívajícím výsledkem zvláštního způsobu vlastního vzestupu v XIX. století, byla vždy poněkud středostavovská a slabší co do svých elit. Odtud je snad možné rozumět pozdějšímu vytváření nediferencované nebo málo diferencované a světonázorově i zájmově unifikované „socialistické“ střední třídy, zahrnující do značné míry většinu zaměstnaného obyvatelstva.¹³² Politické a systémově stabilizační role středních tříd byly intenzivně diskutovány ve druhé polovině 90. let pod záštitou hesla „napomáhejme vzniku středního stavu“, což s ohledem na některé argumenty občas připomínalo ortodoxní marxistickou poučku o nutnosti přechodu „třídy o sobě“ ve „třídu pro sebe“, a to zejména v souvislosti snahy o založení nové středostavovské strany.¹³³

Relativně nezávisle na tom vznikala v XIX. století koncepce tzv. *nepolitické politiky*, jejíž program v souvislosti s přelomovými událostmi českých dějin výrazně cirkuloval¹³⁴ a jejíž problematika se, byť se značným neporozuměním, vrátila rovněž po sametové revoluci.

Dodnes působícím rysem moderních českých národních dějin je nepochybně také tzv. „český ateismus“ (přesnější by zřejmě bylo označení „náboženský agnosticismus“). Projevuje se nejen relativně nízkým procentem „praktikujících“ věřících, tj. malou účastí lidí na náboženských obřadech, nedůvěrou v církve, zejména v katolickou, v současné snaze některých stran maximálně omezovat jejich vliv i v nepolitické sféře, ale na druhé straně pravděpodobně také sklonem k tolerování mravního pragmatismu.

Mezi první a druhé pole lze umístit dvě důležité charakteristiky, které lze spojit s civilizující a disciplinující „občanskou kulturou“ a s historicky

¹³¹ URBAN, Otto, *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Praha, 2003, str. 36 a 127 – 137.

¹³² Srov. k tomu: MACHONIN, Pavel, *Úvod do problémů vertikální sociální mobility 1988 – 1993*, Přednáška v Masarykově dělnické akademii 21.XI.1995.

¹³³ MATĚJŮ, Petr, *Stáváme se společností středních tříd?*, Praha, 1997; VEČERNÍK, Jiří., *Privatizace, formování středních tříd a postoje populace*, Praha; 1997; *Střední třída, demokracie, prosperita*, (ed. Institut pro evropskou politiku a ekonomiku), Praha 2000.

¹³⁴ K tomu viz: HAVELKA, Miloš, „*Nepolitická politika*“: *kontexty a tradice*, in: *Sociologický časopis*, XXXIV, 1998, 4, str. 455-467.

individualizující „politickou kulturou“. „Občanská kultura“ (občanská ve smyslu *citoyen*), případně „kultura občanské společnosti“ je zachytitelná spíše systematicky a kvantitativně. Ve smyslu prací Almoda a Verby¹³⁵ je charakterizovatelná tím, co občané o svém státu a politickém systému skutečně vědí, co si o svém státu a politickém systému myslí, a do jaké míry se s nimi opravdu identifikují.

Vedle toho „politická kultura“¹³⁶ označuje různá pojetí „národních zájmů“ a politických tradic, navyklé formy a způsoby politické participace, tradice komunální politiky, auto- a heterostereotypy, typické výkladové vzorce událostí, specifické způsoby politického chování a vzorce řešení politických a sociálních konfliktů, formy konformity, zařadit sem můžeme také „síly“ kulturního a sociálního kapitálu¹³⁷ atp. Politická kultura představuje zvláštní setrvačnou sílu a specifický živel předchozího, kontinuálního vývoje v probíhajících hospodářských, sociálních, kulturních a zejména politických změnách (transformacích) a její složky jsou přístupné spíše kvalitativnímu zkoumání, tedy srozumitelné geneticky a popsitelné historicky. Zde asi také lze nalézt kořeny toho, o čem se dnes diskutuje pod hlavičkou Peroutkovy otázky

¹³⁵ ALMOND, Gabriel, A., VERBA, Sydney, *The Civic Culture*, Princeton, 1963.

¹³⁶ Důležitým pokusem o výklad jejich obecných problémů srv. např. LOEWENSTEIN, Bedrich, *Problemfelder der Moderne. Elemente politischer Kultur*, Deutsche Buchgemeinschaft:Darmstadt, 1990.

¹³⁷ Za další specifický moment české transformace lze považovat tehdejší zřetelné prosazování a převahu různých forem „sociálního“ kapitálu nad kapitálem „kulturním“ ve smyslu tezí Pierra Bourdieu (tzn. dominanci sociálních kontaktů, příbuzenství a známostí a odtud rostoucích odvozených kompetencí nad kvalifikací, což lze chápat rovněž jako vytváření půdy pro nejrůznější způsoby korupčních jednání). S ohledem na tuto tendenci je třeba vidět nejen faktické výsledky tří vln privatizace, ale také prosazování staronových ekonomických elit, jejichž vzestup byl spojen s některými novými zákony z druhé poloviny 80. let a se vznikajícím napětím mezi funkcionářským aktivem, akademickými experty a v ekonomické realitě se pohybujícími manažery. Např. komparativně založený výzkum MATĚJŮ, P., HANLEY, E., VLACHOVÁ, K., KREJČÍ, J., *Social Stratification in Eastern Europe after 1989 and Circulation of Elites*, Praha, 1996) se mimo jiné právě věnoval také cirkulaci elit a došel k poměrně jednoznačnému závěru, že „sametová revoluce“ byla mimo jiné revolucí ekonomických náměstků ze „starého režimu“. Více než polovina českých manažerů v roce 1994 totiž byla v 80. letech ve vysokých manažerských pozicích tehdejších národních podniků. Naproti tomu jejich ředitelé, tehdy silně stranicky vázaní, se prosadili jen z 18% (srov. MATĚJŮ, P., ŘEHÁKOVÁ, B., c.d. str. 309 – 325). V této souvislosti se někdy hovořilo o efektu „vrabčího hejna“, které se po výstřelu sice vzneslo, ale záhy se vrátí na místo svého předchozího krmení (srov. k tomu také pojem „podnikové koalice“ in: MLČOCH, Ladislav, *Jiný pohled na ekonomickou transformaci*, in Lidové noviny, 17.XI.1995, č.17, str. 7). Zajímavé je, že právě příslušníci těchto staronových ekonomických elit se nejčastěji stávali nositeli a prosazovateli neo-liberálních idejí a pravicových postojů. (viz KONVIČKA, LADISLAV, ed., *Představitelé společenských elit v České a Slovenské republice 1998*, Praha, 1999, str. 8).

„jací jsme?“ (případně v čem spočívá „česká mentalita“¹³⁸) a co je asi nejzřetelnější v různých formách konformity, v podobě řešení politických konfliktů a ve vztazích k národnostním a etnickým problémům. Zvláštním projevem těchto stránek české politické kultury byly např. cílené (rasově, nacionalisticky nebo třídním bojem motivované vnitřní a vnější) intervence do sociální struktury české společnosti v letech 1938 – 1956.¹³⁹

Jak už bylo řečeno, do třetího pole tabulky patří prostředky mocensko politické změny, od oslabování role státu (a institucí vůbec) přes vytváření tržní ekonomiky (privatizace, liberalizace cen a obchodu atd.) a vznik nových ideologických lojalit, až po změny politického systému, právního rámce a zahraničně politické orientace. Toto **(3)** pole vlastní transformace je právě tak (diagonálně) závislé na kontinuálně partikularizujících vlivech pole druhého¹⁴⁰, které ve světle „zkušenosti národních dějin“ podmiňuje a selektuje vliv cílových faktorů z prvního segmentu obecných evropských civilizačních hodnot **(1)**, jako je zároveň vystaveno vlivu **(4)** pole diskontinuálně a partikularizujícím způsobem působících subjektivních představ a očekávání aktérů tehdejších změn, stejně tak jako vlivu „ideové tvořivosti“ široké veřejnosti, od mobilizačních hesel prvních dnů sametové revoluce (lidskost, socialismus, férovost, demokracie, sebeorganizace, nenásilí, pravidla dialogu atp.¹⁴¹) až po nejrůznější pokusy o alternativní projekty, založené např. na „etice smýšlení“ (idealistická revoluce). Různé vlivy jednotlivých složek obsažených v těchto třech polích pak společně působily na celkovou dynamiku politických změn i obsahových proměn původních očekávání, jejichž prostřednictvím se asi nejvíce odkrývá celková „logika přechodu“.

¹³⁸ K tomu viz HAVELKA, Miloš, *Historické a systematické předpoklady tematizace problému mentalit v sociologii*, in: *Skupinové mentality*, (SoÚ AV ČR: Sociologické texty), Praha, 2002, 10 – 34.

¹³⁹ K tomu viz: *Srovnávání nesrovnatelného, aneb Existovala v nejnovějších českých dějinách epocha totalitarismu?!*, in: *Soudobé dějiny*, 2009, 4, str.607 – 625.

¹⁴⁰ Tím se současně ozřejmuje, co Václav Klaus označil jako zvláštní interakční kvalitu formálních a neformálních pravidel transformace (KLAUS, Václav: *Země, kde se už dva roky nevládne*, Praha; 1999. str.:31), jejichž konflikt považoval za klíčový faktor pro posouzení transformačních nákladů. *Neformálními pravidly* přitom chápal nejrůznější nekalkulovatelné intervence zejména ze sféry kultury a společnosti.

¹⁴¹ Zde mohu jen odkázat na pozoruhodný příspěvek KRAPFL, James, *Pojmy a ideály roku 1989 v Česku a na Slovensku*, přednesený na konferenci 1989 – 2009. *Společnost. Dějiny. Politika*, Liblice 16. -18. září 2009.

Navržená tabulka nám dále dovoluje připomenout **další** možná transformační hlediska: zajímavý **(a)** se může zdát vliv cílových faktorů z prvního segmentu obecných evropských civilizačních hodnot, který je třeba rovněž vnímat jako univerzalizující (a homogenizující) „modernizační vztlak“, nebo jako obecné kritérium modernizačních efektů použitých prostředků změny a zároveň coby hledisko úspěšnosti transformace.

Zatímco zástupci elitisticky-transitorního přístupu („šoková terapie“) spíše zdůrazňovali **(b)** takříkajíc přímý **(radikální)** a v mnohém prvoplánový přechod z druhého do prvního segmentu (v extrémních případech se dokonce hovořilo o potřebě nového budování na „zelené louce“), na **(c)** zmíněnou diagonální závislost třetího segmentu na segmentu druhém poukazovali většinou stoupenci historicko – gradualistického pojetí transformace, předpokládající „hybridnost“ jejich efektů, tj. fakt, že nelze uvažovat o zavádění „čistých“ typů organizací a institucí.

Oproti údajné počáteční *otevřenosti ekonomicko-politické transformace*¹⁴² je tedy třeba připomínat působení (ve smyslu long durée) faktorů z druhého segmentu tabulky (tj. národních dějin a historicky individuálního) a upozorňovat na intervence představ z disipativních sfér vývoje, jako byla třeba „iluze o tradicích první republiky“. To vše by mělo rovněž precizovat obecnou perspektivu zdůrazňování nejrůznějších kontinuit.

Působení faktorů ze třetí sféry ale nelze brát jako nějakou „dobíhající revoluci“, která vlastní zkušenosti a zájmy není schopna formulovat v podobě nových mobilizujících idejí a pouze napodobuje tradiční západní organizace a instituce¹⁴³, jak tvrdí některé kritiky vývoje post-komunistických zemí. V souhrnu se jedná o sociální a politické fenomény, o nichž by se v této souvislosti poněkud zjednodušeně dalo hovořit jako o kombinaci starých hodnot a postojů s novými příležitostmi, to vše vystavené obecným i historicky individuálním tlakům.

¹⁴² OFFE, Claus: *Der Tunnel am Ende des Lichts. Erkundungen der politischen Transformation in Neuen Osten*, Frankfurt/ New York, 1995, str. 21.

¹⁴³ HABERMAS, Jürgen, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am M.; 1990.

Samozřejmě, pro formulování analytické „logiky situace“, resp. vzájemného posilování, oslabování nebo neutralizace jednotlivých vlivů a sil sametové revoluce, včetně mezinárodně politických, a také pro naznačení kontrafaktických možností, které by ukázaly jak objektivní nerozhodnutost dalšího vývoje, tak zodpovědnost aktérů za příslušná rozhodnutí, by - stejně jako zjišťování vnitřní dynamiky situace - vyžadovalo další a především podrobnější analýzu. V této studii proto měla být jen naznačena jedna z možností historicko sociologického přístupu k tématu.

SOCIOKULTURNÍ ZMĚNY NA PAPUI-NOVÉ GUINEJI

Martin Soukup

V mnoha oblastech Papuy-Nové Guineje se traduje příběh o dvou bratřích. V různých místech, kde se příběh vypráví, mají tito bratři odlišná jména, ale Evropané se s nimi seznámili jako s Manubem a Kilibobem [Pech 1991]. Ačkoli hlavní hrdinové nesou různá jména, příběh samotný se prakticky nemění. Starší bratr má zpravidla tmavou barvu pleti, nevyniká inteligencí, není nápaditý a je rozhodně velmi líný. Mladší bratr má naopak kůži světlou, je velmi inteligentní a mnohem schopnější a úspěšnější než jeho starší bratr. Jednoho dne se mladší bratr vrátí z vydařeného lovu a požádá svého bratra, aby připravil nějaké palivové dříví, zapálil oheň a roztopil v něm kameny pro přípravu tradičního jídla *mumu*¹⁴⁴. Mladší bratr se rozhodl dojít na zahradu pro nějakou zeleninu, a když se po delší době vrátil, zjistil, že jeho bratr otevřel kamna z rozpálených kamenů a všechno sám snědl. Mladší bratr se rozhněval a oznámil staršímu, že navždy odchází, odted' se tak bude muset starší bratr o sebe postarat sám [Pech 1991].

Tento rozšířený příběh nyní někteří obyvatelé Papuy-Nové Guineje interpretují tak, že bílí lidé jsou potomci Kiliboba, kteří se vracejí do svého domova [Sillitoe 2000]. V celé oblasti Melanésie totiž dochází k významným sociokulturním změnám v důsledku vlivu západního světa na původní společnosti a kultury tohoto regionu. Papua-Nová Guinea, která je součástí Melanésie, není v tomto ohledu výjimkou. Zmíněné sociokulturní změny přitom probíhají na všech třech strukturálních úrovních kultury – na úrovni idejí, sociokulturních regulativů i artefaktů. V preambuli Ústavy Nezávislého státu Papua-Nová Guinea, přijaté jejím „parlamentem tisíce kmenů“ v roce 1975, se deklaruje, že Papua je založena na vznešených tradicích předků a křesťanství. Jak trefně poznamenal Pech [1991], problém takového řešení

¹⁴⁴ Jídlo *mumu* se připravuje v páře. Do vykopané jámy se vloží rozpálené kameny, ve vrstvách pak jednotlivé ingredience a opět kameny. Rozpálené kameny se následně prudce zchladí a přikryjí. Vzniklá pára tak nemůže uniknout a uvaří jednotlivé suroviny.

spočívá v tom, že každý z těchto pilířů, na nichž Papua stojí, nejenže nepochází z jednoho stromu, ale tyto stromy nerostly ani ve stejném lese. Proto jsou tyto skutečnosti často zdrojem řady problémů a příčinou mohutné sociokulturní dynamiky v této oblasti světa.

Objevování Papuy-Nové Guineje

Širší kulturní okruh, jehož je Papua-Nová Guinea součástí, se nazývá Melanésie¹⁴⁵ neboli „Černé ostrovy“. Melanésie, do které spadají také ostrovy jako Bougainville, Nové Irsko, Nová Británie a další, se vyznačuje bohatou kulturní¹⁴⁶ i přírodní rozmanitostí, jež se stala předmětem zájmu četných vědeckých výzkumů a expedic. Právě zde se zrodila terénní antropologie, konkrétně v Torresově úžině, kam vedla slavná britská expedice v roce 1898. Této výpravě předcházely ojedinělé cesty některých badatelů, kteří projevovali antropologické zájmy a jejichž zprávy jsou dnes velmi cenné, neboť v nich zaznamenali informace o původním stavu kultur v této oblasti. K nejvýznamnějším z nich patřili ruský přírodovědec Nikolaj Nikolajevič Mikloucho-Maklaj (1846–1888) a německý ornitolog Otto Finsch (1839–1917), který sehrál důležitou roli při vzniku německé kolonie v Melanésii. Od přelomu 19. a 20. století se datuje intenzivní antropologický zájem o Melanésii, a tedy také o Papuu-Novou Guineu. Dnes již klasické terénní antropologické výzkumy na území dnešní Papuy-Nové Guineji uskutečnili: Fredrik Barth (narozen 1928) u Baktamanů, Gregory Bateson (1904–1980) u Iatmulů, manželé Cathrine Helen Berndtová (1918–1994) a Ronald Murray Berndt (1916–1990) u Kainantů, Ralph Neville Hermon Bulmer (1928–1988) u Kyaků-Enga a

¹⁴⁵ V této studii pracuji s označením Melanésie tehdy, když lze diskutovaný problém zobecnit na celý kulturní okruh Melanésie a nikoli jen na území dnešního státu Papua-Nová Guinea. Pokud v textu používám samostatný název Papua, označuji jím vždy zkráceně stát Papua-Nová Guinea. Pokud pracuji s označením Nová Guinea, mám na mysli vždy jen východní část ostrova. V této studii nevěnuji žádnou pozornost té části ostrova, která dnes patří Indonésii.

¹⁴⁶ Celá Melanésie se vyznačuje bohatou kulturní a lingvistickou rozmanitostí. Platí to obzvlášť pro Papuu. Pro zjednodušení výkladu pracuji na několika místech s pojmem kultura pouze v jednotném čísle. V kontextu práce je ovšem nezbytné, aby měl čtenář vždy na paměti, že na Papui existuje mnoho stovek lokálních kultur. Při pokusu o obecný výklad procesů sociokulturních změn na Papui je proto nezbytné odhlédnout od lokálních specifik.

Kalamů, Reo Franklin Fortune (1903– 1979) u Arapešů, Biwatů (Mundugumorů), Čambriů (Čambuliů) a Purariů (Kamano), Bronisław Malinowski (1884–1942) u Trobriandů, Margaret Meadová (1901–1978) u Arapešů, Biwatů (Mundugumorů) a Čambriů (Čambuliů), Roy Abraham Rappaport (1926–1997) u skupiny Tsembaga Maring, Kenneth Read (1917–1995) a Marie Reayová (1922–2004) u Kumů, Richard Frank Salisbury (1926–1989) u Sianů, Mervyn Meggit (1924–2004) u Mae-Engů, James Bennett Watson (narozen 1918) u Kainantů a skupin Tairora a Agarabi, Virginia Drew Watsonová (1918–2007) u skupin Tairora, Agarabi a Gadsup, Paul Wirz (1892–1955) u Kundiawů.

Papua-Nová Guinea je stát, který získal nezávislost v roce 1975. Do té doby si území dnešního státu nárokovaly země jako Velká Británie a Německo, částečně Japonsko a později hlavně Austrálie. Německá kolonie vznikla v roce 1884, kdy došlo k rozdělení území mezi Německem a Velkou Británií. Po první světové válce se území Papuy dostalo pod správu Austrálie. K prvním kontaktům mezi Evropany a Papuánci však došlo již v 16. století, kdy evropští mořeplavci prozkoumávali Tichomoří. První informace o Nové Guineji získali Portugalci již na začátku 16. století, a to od Javánců a Malajců, sami na ostrově patrně nepřistáli. Severní břehy Nové Guineje, druhého největšího ostrova na světě, spatřil zřejmě jako první španělský mořeplavec Alvaro de Saavedra (?–1529). Stalo se tak v roce 1529 [Moore 2003; Collingridge 2007]. Postupně byly objeveny všechny další oblasti Melanésie. Stopy těchto cest jsou zaznamenány na současných mapách ve jménech míst, jako jsou například ostrov Bougainville nebo Torresova úžina, která nesou jména svých objevitelů. Z obchodního hlediska se Nová Guinea zpočátku jevila jako zcela nezajímavý region, na první pohled totiž nenabízela žádné významné nerostné suroviny, plody nebo zvěř. Západní obchodní společnosti preferovaly rychlý zisk, a tak o Novou Guineu nejevily dlouho zájem. Byla jedině zdrojem levné pracovní síly, kterou investoři využívali pro práci na plantážích a teprve na konci 19. století se ukázala jako obchodně využitelný region. Z těchto důvodů přinejmenším do roku 1870 Evropané neusilovali o průnik do vnitrozemí Nové Guineje a

nezakládali na ostrově ani stabilní základny [Whittaker 1971]. Ostrov sám má těžko přístupný terén, ještě dnes si cesta do vnitrozemí žádá dlouhé hodiny náročného putování.

Ve vnitrozemí ostrova se tyčí hory dosahující k pěti tisícům metrů, terén je rozbrázděn hlubokými údolními a pokryt rozsáhlými tropickými lesy. Takovýto typ terénu představoval přirozenou bariéru a dlouho chránil vnitrozemské kmeny před rychlou invazí *waitmanů*¹⁴⁷. Na konci dvacátých let 20. století se v Edie Creek objevilo zlato, což odstartovalo zlatou horečku, která do vnitrozemí přivedla první příslušníky evropských populací.

Nová Guinea byla sice objevena již na počátku 16. století, ale právě díky těžkému terénu se ještě ve 20. století mohlo na některých místech map Nové Guineje psát *hic sunt dracones*. Centrální horské oblasti byly pro Evropany prakticky neznámé ještě ve 30. letech 20. století. Když ovšem australský zlatokop Michael Leahy (1901–1979) se svými společníky pronikl do centrálního horského pásma, s překvapením zjistil, že je celá oblast hustě osídlená. Všichni se přitom domnívali, že se jedná o liduprázdnou oblast. Předpokládalo se totiž, že hory, které lze spatřit jak z jižních, tak severních břehů ostrova, tvoří jediný horský masiv. Nikdo se nedomníval, že by se za vrcholy těchto hor mohla nacházet hustě osídlená náhorní plošina. Svůj celkový dojem Leahy popsal těmito slovy: „*Tato země byla obydlena desítkami paleolitickými domorodci, jejichž táborové ohně v noci zářily napříč travnatými údolními a vrchy, kam až oko dohlédlo*“ [Leahy 1991: 10]. Nová Guinea byla objevována postupně, a tak i procesy exogenní kulturní změny byly odstartovány v různých částech Nové Guineje v různý čas. Některé populace se dostaly do kontaktu s lidmi ze Západu teprve před několika desítkami let. Rovněž antropologové začali určité oblasti Nové Guineje objevovat až v průběhu 20. století [viz Hays 1992] a dosud se lze na Papuy setkat s lidmi, kteří si pamatují příchod prvních *waitmanů*.

¹⁴⁷ Slovo *waitman* se běžně používá na Papui pro označení příslušníků evropských populací. Slovo pochází z tok pisin – pidgin angličtiny, která je lingua franca na Papui. Samotný tok pisin je výsledkem akulturačních procesů na Papui. Vznikl na konci 19. století na plantážních Nové Británie. Slovní zásoba má původ hlavně v angličtině, ale najdeme v ní i slova z němčiny a tolaštiny. Výslovnost je německá, gramatika je založena na gramatice melanéských jazyků [Foley 1986].

Etnohistorie prvních kontaktů

A jaké konkrétně si Evropané a Papuánci odnášeli dojmy z prvních vzájemných setkání? Evropané byli chováním a zvyky domorodců mnohdy pohoršeni. Tak například britský kapitán John Moresby (1830–1920), který se zasloužil o objevení oblastí kolem Port Moresby, popsal domorodce jako vesměs přátelské, ale některé jejich praktiky shledával on i jeho námořníci odpornými. V knize věnované popisu svých cest Oceánií nepochyboval o civilizačním poslání, které Evropané mají vůči těmto šťastným, avšak neotesaným divochům. V této knize ovšem vyjádřil také obavy o další osud domorodců, když napsal: *„Co mohou tito lidé získat od civilizace? Při pomýšlení na osud jiných domorodých ras, když se dostaly do kontaktu s námi, jsem si téměř přál, abychom nikdy nespatriili jejich šťastné domovy. Ovšem úvahami tohoto druhu se nemohou jednoduše zabývat ti, kteří před sebou vidí své povinnosti a mají prostředky k jejich uskutečnění. Tato záležitost však není mou zodpovědností a mohu se jistě spolehnout, že to Prozřetelnost rozhodne podle vlastních cílů“* [Moresby 1876: 228–229]. V samotném závěru knihy pak dodal, že domorodci jsou ve svých domovech šťastní a měli by tak i zůstat.

Vůbec první kontakty s obyvateli Papuy učinili námořníci, obchodníci a uprchlí trestanci. V jejich stopách šli od 17. století španělští jezuité, od 18. století františkáni, ale systematickou práci zahájili na konci 18. století především protestanti a římskokatolická církev. K prvním významným misionářům působícím v oblasti dnešní Papuy-Nové Guineje patřili hlavně James Chalmers (1841–1901), John Gibson Paton (1824–1907) a John Coleridge Patteson (1827–1871) [Mückeler 2009]. Následovali dobrodruzi, koloniální úředníci, přírodovědci a antropologové. Je samozřejmé, že setkání příslušníků různých kulturních okruhů muselo nutně vést ke vzájemnému nepochopení, které vždy potenciálně hrozí při interkulturní komunikaci [Průcha 2009].

Jaký dojem tedy vyvolal v Papuáncích příchod *waitmanů*? Filmaři Bob Connolly (narozen 1945) a Robin Andersonová (1950–2002) šli v osmdesátých letech 20. století ve stopách cest, které podnikl Michael Leahy, a vyhledali pamětníky, aby zaznamenali jejich dojmy z „prvního kontaktu“ [Connolly, Anderson 1988]. Tito pamětníci vyprávěli, jak se tehdy domnívali, že se k nim vrátili jejich zemřelí příbuzní, jedna žena dokonce údajně rozpoznala svého mrtvého syna [Leahy 1991]. Skutečně velmi často obyvatelé Melanésie interpretovali *waitmany* jako navrátní se mrtvé, kteří mohou kouzelnickými praktikami působit dobré i špatné věci. July Whittakerová v této souvislosti konstatovala, že Evropané a Australané, kteří učinili první kontakty s původním obyvatelstvem Melanésie, interpretovali setkání v pojmech „přátelské“ a „nepřátelské“ [Whittaker 1971]. To nicméně podle Whittakerové nevystihuje skutečnou povahu interakcí mezi domorodci a příchozími. Pokud byli navrátní se duchové ochotní sdílet moc a přinášet materiální prospěch, pak se je domorodci snažili dostat místními rituály pod kontrolu. Kontakty pak probíhali bez konfliktů a krvavých střetů. V opačném případě, kdy byla moc příchozích dávána do souvislosti s nebezpečnými kouzly, byli duchové mrtvých vyháněni a nastávaly konflikty. V podobných interpretacích prvních kontaktů je nezbytné vzít v úvahu, že Evropané vstupovali do symbolických sítí, které již dříve utkali nositelé lokálních kultur a Evropané se jen stali svým příchodem jejich součástí. Tuto skutečnost si ovšem zřejmě ne zcela uvědomovali. Nelze v této souvislosti nevzpomenout na interpretaci smrti kapitána Jamese Cooka, jak ji podal americký kulturní antropolog Marshall Sahlins (narozen 1930). Podle Sahlinse domorodci interpretovali Cooka jako boha Lono, který se osudově vrátil v období, jemuž nevládl, a proto jej nakonec zabili [srv. Kuper 2000]. Vedou se letité diskuze o této interpretaci smrti kapitána Cooka, přesto je zcela logické předpokládat, že domorodci nebyli pouze pasivními účastníky prvních kontaktů, nýbrž že se snažili nové zkušenosti pochopit v souladu s lokálním světonázorem.

Tak například již zmiňovaná expedice vedená Michaelem Leahym se dostala do oblasti dnešního Mount Hagen a navázala kontakt s místními

komunitami. Směnou za ocelové sekery a mačety získávali členové výpravy od místních lidí všechny potraviny s výjimkou prasat. Ta totiž domorodci zásadně odmítali směňovat. V okamžiku, kdy jim účastníci expedice nabídli lastury perlotvorky velké (*Pinctada maxima*), situace se zásadně změnila – za lastury domorodci ochotně směňovali cokoli, co příchozí chtěli [Connolly, Anderson 1988; Leahy 1991]. Jak se později ukázalo, lidé z okolí Mount Hagenu z těchto lastur vyráběli artefakt označovaný jako *kina*¹⁴⁸, který byl jedním z hlavních artiklů v ceremoniální směně označované *moka*. Muži prostřednictvím *kina* vytvářeli rozsáhlé sociální sítě a aliance, ceremoniální směna *moka* se přitom podobá praxi *kula*, která probíhá v oblasti Trobriandových ostrovů [Malinowski 1922, Fortune 1932]. Podobnost spočívá zejména v tom, že při obdarování se implicitně očekávalo, že obdarovaný v budoucnosti rovněž obdaruje darujícího. Tím se mezi muži utvářeli rozsáhlé sítě vazeb. Úspěšní účastníci *moka* měli významné společenské postavení, zpravidla uzavírali polygynní manželství a disponovali velkým majetkem, zejména chovali množství prasat a vlastnili mnoho *kina*. Jejich status ovšem nebyl dědičný, záleželo na schopnostech každé muže, zda se dokáže vypracovat a získat si úctu a postavení. Pro takové typy osob se na Papui používá označení *bikman* (bigman), v okolí Mount Hagen pak *wud nyim* (kmen Melpa). Přímo v okolí Mount Hagenu byl statusovým symbolem bigmana náhrdelník *omak*, který se skládal z bambusových větvíček a vyjadřoval úspěch bigmana v *moka*, každá větvíčka bambusu znamenala osm až deset vydaných *kina*. *Moka* také připomíná potlač, soutěživý typ směny ze severozápadního pobřeží Kanady [Barnett 1938, Benedict 1946]. Tichým, nevyjádřeným očekáváním při *moka* totiž bylo, že oplátka bude větší než hodnota původního daru [Strathern 2007]. Když přišli Evropané do Mount Hagenu, byli nejdříve považováni za duchy zemřelých, ale brzy se ukázali jako bohatí bigmani vlastníci více *kina*, než si kdo z místních obyvatel dokázal představit. Navíc je směňovali za prasata, jež nebyla domorodci chápána pouze jako zdroj potravy. Prase bylo rovněž

¹⁴⁸ *Kina* je tradiční platidlo, které používaly horské kmeny v centrálních horských oblastech Nové Guineje. Základem *kina* byla lastura perlotvorky velké (*Pinctada maxima*), jež se upravovala broušením a někdy i barvením.

statusovým symbolem, který mohl být okázale spotřebováván, což také příchozí činili [Connolly, Anderson 1988]. Z takových příchozích se pak samozřejmě okamžitě stávali mocní bigmani, kteří směňováním lastur za prasata vstoupili do *moka*.

Domorodci přitom nebyli pasivními účastníky interkulturního kontaktu, ale interpretovali události v souladu s místním světonázorem. Příslušníci evropských populací přirozeně neměli povědomí o kulturách, s nimiž se dostávali do styku, a učili se kooperovat s domorodci metodou pokus-omyl. Proto nemohli hned pochopit, proč například nejsou lidé z okolí Mount Hagenu ochotní směňovat prasata za ocelové sekery a mačety (viz výše). Omyly Evropanů při interakci s Papuánci vycházely z neznalosti dvou hlavních charakteristik papuánských společností. Základem papuánských společností totiž byly systémy sociopolitické směny, založené na cirkulaci různých typů artefaktů, potravin a darů. Jako takové nejsou srovnatelné s ekonomickými transakcemi typickými pro evropský kulturní okruh, protože jejich cílem nebylo samotné nabývání zboží, ale vytváření sociálních sítí, vazeb mezi jedinci, klany a komunitami. Jinými slovy, podobná směna se neodehrává v subsistenčním, ale sociálním kontextu [Sillitoe 1998]. Druhým důležitým rysem melanéských společností je jejich acefaličnost. Směrem od západních oblastí Melanésie k východním se povaha sociopolitického uspořádání přibližuje polynéskému [viz Sahlins 1963]. Typické ovšem je, že melanéské společnosti nemají žádné formální politické vůdce ani uspořádání. Významné sociopolitické funkce zastávají pouze takzvaní bigmani, kteří získávají své postavení a vliv v komunitě na základě osobních schopností a úspěchů. Jsou to zejména úspěšní válečníci schopní kumulovat bohatství (prasata, kina a podobně) a budovat rozsáhlé sociální sítě, jež jim umožňují prosazovat vlastní moc. Dá se říci, že v tomto smyslu jsou „první mezi rovnými“ a své významné postavení mají do té doby, dokud jsou schopni své přednosti uplatnit.

Evropané v prvkontaktní situaci obvykle volili strategii rozdávat darů domorodcům, aby si tímto způsobem zajistili vstup do jejich komunity. Nezřídka přitom postupovali tak, že některým domorodcům dávali méně

hodnotné dary a žádali je, aby je zavedli k „náčelníkům“, pro něž měli dary hodnotnější. Takový postup však nutně selhával, nebo alespoň vyvolával v domorodcích zmatek [Whittaker 1971]. Ačkoli jsou příslušníci evropských populací v intenzivním kontaktu s melanéskými populacemi již desítky let, základní charakter melanéských společností se nemění – dosud jsou acefalické a založené na principech sociopolitické směny.

Obecně lze tedy konstatovat, že první kontakty Papuánců s příslušníky evropských populací k rychlým sociokulturním změnám nevedly. Původní obyvatelé Melanésie interpretovali příchod *waitmanů* v souladu se svým světovým názorem, a proto je například chápali jako navrátilí se duchy mrtvých (viz výše). Teprve s nárůstem a zintenzivněním kontaktů začalo docházet k zásadním sociokulturním změnám, v různých částech Melanésie se tak ovšem dělo odlišným tempem a s různým časovým odstupem. Hlavní podíl na postupném urychlování sociokulturních změn v Melanésii měli vedle obchodníků samozřejmě misionáři, kteří se k původním obyvatelům dostávali zpravidla ze všech Evropanů nejdříve [Barker 1992]. Zřejmě rozhodující moment v tomto směru představuje založení kolonií ve druhé polovině 19. století. Vznik kolonií totiž znamenal vytvoření podmínek pro dlouhodobé a systematické působení Evropanů v oblasti Nové Guineje. Původní obyvatelé byli využíváni jako levná pracovní síla na plantážích [Sillitoe 2000], čímž došlo nejen k dlouhodobému kontaktu původních obyvatel s evropskou kulturou, ale rovněž ke kontaktu příslušníků různých domorodých komunit, jež byly dříve zcela izolovány. Během následujících desetiletí pak v důsledku těchto vlivů a podmínek docházelo k proměně tváře celé Melanésie, a tedy i Papuy-Nové Guineje.

Sociokulturní změny na Papui-Nové Guineji v kontextu antropologie

Pojem kulturní změny v kulturní antropologii slouží k označení různých druhů změn kulturních prvků, a to na úrovni idejí, sociokulturních regulativů i artefaktů. V antropologii se takto rozlišují dva základní typy kulturní změny: endogenní a exogenní. V případě endogenní kulturní změny dochází ke vzniku nového kulturního prvku invencí nebo k jeho proměně inovací či reinterpretací uvnitř dané kultury. Typickými ukázkami vzniku kulturního prvku invencí jsou vynálezy jako kolo, papír, hromosvod, lodní šroub, brýle, počítač, otvírák na víno a podobně. Některé stejné kulturní prvky mohou vznikat nezávisle na sobě na více místech a v různých obdobích, jako tomu bylo v případě vynálezu knihtisku (Čína, Korea a Evropa). Reinterpretaci kulturního prvku můžeme přiblížit pomocí jedné scény z filmu *Seven Years in Tibet* (Sedm let v Tibetu, 1997, režie Jean-Jacques Annaud), kde se hlavní hrdina na tržišti setká s používáním lední brusle ke krájení masa. Může ovšem docházet také k revitalizaci kulturních prvků, příkladem budiž stoupající popularita nápoje Kofola v České republice.

Naopak exogenní kulturní změna je vyvolána faktory, které původně leží vně kultury, v níž se odehrává. Příkladem je difuze kulturních prvků – prvek jedné kultury je přejat jinou kulturou. Kulturní prvky dále mohou migrovat spolu s populacemi, jako se to stalo zřejmě v případě šíření zemědělství z Blízkého východu do Evropy. Zvláštním případem exogenní kulturní změny je akulturace, k níž dochází v důsledku přímého a nepřerušenoého kontaktu dvou a více kultur [srov. Herskovits 1997]. Působení kultur ale může být také obousměrné, pak dochází k vzájemnému ovlivňování daných kultur v jejich kontaktu. Případně může být určitý vliv pouze jednostranný, takže jeho důsledkem je asimilace s dominantní kulturou. Při akulturaci dochází k difuzi kulturních prvků, a proto Herskovits označuje akulturaci jako „*probíhající kulturní přenos*“ a difuzi jako „*završený kulturní přenos*“. Jedná se tedy o metodologické rozlišení, v jehož rámci akulturaci studujeme pomocí pozorování a difuzi dedukcí [srov. Soukup 2009].

Jako mnoho jiných částí světa i kultury Papuy-Nové Guineje procházejí významnými sociokulturními změnami v důsledku globálních sociopolitických

a ekonomických procesů. Výzkumu sociokulturních změn v Melanésii se věnovala již řada badatelů a autorů [pro přehled viz Sillitoe 2000; Mückler 2009] a obecně lze konstatovat, že můžeme v oblasti Papuy-Nové Guineje identifikovat všechny výše uvedené typy kulturních změn. Dlouhodobý kontakt Papuy se západní kulturou vedl k sociokulturním změnám ve všech složkách původních kultur Papuy – na úrovni idejí, sociokulturních regulativů i artefaktů. Zpravidla se však v praxi nesetkáváme s čistými typy kulturních změn, neboť ty jsou často vyvolávány jak externími, tak interními faktory. Jinými slovy, nelze vždy jednoznačně rozlišit endogenní a exogenní kulturní změny probíhající na Papui-Nové Guineji. Nicméně je zřejmé, že západní svět, který pro Papuu představuje především Austrálie, je dominantní. Obecně je opět možné konstatovat, že nejenom západní zboží (artefakty), ale také kulturní koncepty (ideje) a vzorce chování (sociokulturní regulativy) se stávají impulzy pro vyvolání sociokulturních změn v tradičních papuánských kulturách. Díky tomu můžete na každém rohu potkat takovou podobu Papuy, která doslova stojí na tenké hranici dělící tradici a současný svět západního kulturního okruhu. Svět, v němž je atraktivní Coca-cola, instantní polévka od Maggi a stejně instantní káva značky Nescafé. Není výjimkou spatřit slavné náhrdelníky *soulava* vyzdobené průmyslovými knoflíky a zátkami od Coca-coly nebo tradiční bubny *kundu*¹⁴⁹, které jsou vyrobeny z umělé hmoty (obrázek 1). Obdobně se západní ideje šíří a jsou reinterpretovány v kontextu papuánského kognitivního světa. Tak například mnoho komunit dnes prezentuje svůj původ v duchu biblické dějepavy. Tradiční kultury i jazyky Nové Guineje se v důsledku naznačených západních vlivů dramaticky proměňují, nebo dokonce zcela zanikají. To ovšem zároveň neznamená, že západní svět vymazává svět tradičních papuánských kultur. Spíše se Papua a zbytek světa vzájemně prorůstají.

Probíhající sociokulturní změny můžeme zřetelně identifikovat ve všech oblastech kultur Papuy-Nové Guineje. Obecně lze například zaznamenat

¹⁴⁹ Buben *kundu* je vyráběný z kmene stromu, bývá okolo jednoho metru dlouhý. Buben je obvykle potažen hadí kůží. K ladění bubnu se používá pryskyřice. Kůže se také někdy nahřívá, aby buben lépe zněl.

změny v oblasti politické, náboženské, sociální a technologické. V oblasti politické jsme tak svědky přechodu od acefalických a rovnostářských komunit [Sahlins 1963; Berndt, Lawrence 1971] k parlamentní demokracii [Sillitoe 2000]. V oblasti náboženské můžeme identifikovat přechod od původního animatismu a animismu [Mantovani 1992] ke křesťanství, jež se stalo pevnou součástí papuánského světonázoru [Barker 1992]. V sociální oblasti se odehrává přechod od rovnostářských, sociálně nestratifikovaných komunit [Sillitoe 1998] ke společnosti s třídním uspořádáním [Gewertz, Errington 1999].

Technologie, vlastnictví půdy a tropické dřevo

V této části věnujeme detailní pozornost sociokulturním změnám nastávajícím v souvislosti s importem nových technologií. Na úrovni infrastruktury probíhá taková změna směrem od „kamenné industrie k ocelové“. Import nových technologií pak vyvolává další sociokulturní změny v oblastech života, které jsou s příslušnými technologiemi svázány. Konkrétním dopadům importu nových technologií na původní kultury věnovali pozornost například americký kulturní antropolog Richard Salisbury (1926–1989) a britský sociální antropolog Paul Sillitoe. Richard Salisbury svou dnes již klasickou práci *From Stone to Steel* (Od kamene k oceli, 1962) založil na výsledcích terénního výzkumu, který uskutečnil v roce 1951 u kmene Siane (provincie Eastern Highlands). Na základě dostupných údajů Salisbury odhadl, že muži kmene Siane strávili 80 % času prací, k níž se běžně používala kamenná sekera. Import ocelových seker tak vedl ke snížení času nutného k vykonání stejného množství práce až na 50 %. Jinými slovy, na získání stejného množství potravy potřebovali lidé v Sianu významně méně času. Ušetřený čas nevyužili přitom Siani k produkci většího množství potravy, ale častěji vedli války s okolními kmeny a trávili více času v aktivitách souvisejících se sociopolitickou směnou [Salisbury 1962]. Paul Sillitoe ovšem nesdílí názor, že import nových technologií vedl automaticky ke snížení časových nákladů na

vykonání stejného množství práce. Uskutečnil totiž sadu experimentů, jejichž cílem bylo odhalit rozdíl v účinnosti obou technologií, tedy kamenné a ocelové. U kmene Wola (provincie Southern Highlands) nechával své spolupracovníky plnit různé typy úkolů, a to jak s pomocí kamenné, tak ocelové technologie. Zjistil, že v průměru na každou hodinu odpracovanou kamennou technologií připadá dvacet pět minut, které se ušetří při využívání ocelové technologie. Upozornil však na skutečnost, že ušetřený čas není vzhledem k délce jednoho konkrétního dne konstantní, protože některé práce se provádějí denně, zatímco jiné jen příležitostně. Využití ocelových seker také nevede automaticky k úspoře času, protože účinnější technologie umožňuje pracovat na složitějších nebo náročnějších úkolech, které by byly s využitím tradiční technologie jen těžko proveditelné (například kácení velmi vzrostlých stromů). Takové práce si pak vyžádají přiměřeně více času, takže k úspoře času nakonec nedojde [Sillitoe 1979]. Jisté ovšem je, že zavedení nových technologií nevedlo ani ke zvýšení produkce, jak by se dalo podle ekonomické teorie předpokládat, ale k nárůstu času a energie věnované válečnictví a sociopolitické směně [Salisbury 1962]. Důvodem tohoto vývoje zřejmě je skutečnost, že povaha lokální ekonomiky nemohla vést k blahobytu díky vyšší produkci potravin na místních zahradách. Po vyšší produkci totiž nebyla poptávka a všechny potřeby byly uspokojovány s relativně malým úsilím – zahrádkářské společnosti Papuy jsou v tomto ohledu variantou „původních společností blahobytu“ [Sahlins 1974]. Příslušníci kmene Siane tedy nebyli motivováni k vyšší produkci potravin, ale volný čas využili ve prospěch sociopolitické směny, která byla naopak příslibem sociálního vzestupu.

Citovaný Salisbury mimo jiné popisuje, jak se proměňovaly způsoby, jimiž sám odměňoval své spolupracovníky a vynahrazoval jim poskytované přístřeší a potraviny. Nejdříve příslušníci kmene Siane ochotně přijímali lastury (*tambu*), následně zboží, které s sebou přinášeli *waitmani* a oni je považovali za luxusní (například tabák nebo zápalky). Tuto skupinu statků pak vystřídaly nedostatkové potraviny nebo suroviny (například sůl, cukr nebo konzervy), až nakonec začali domorodci přijímat hotovost. Salisbury je

přesvědčen o tom, že posun od jedné „měny“ ke druhé je funkcí snížení vzácnosti dané komodity v lokalitě na takovou úroveň, že je běžná a dostatečná [Salisbury 1962]. Obecně lze uvedený vývoj lokálních ekonomik směrem k penězům chápat jako výraz zapojování lokálních komunit do vnější kapitalistické ekonomiky. Kontakt Papuy-Nové Guineje s vnějším světem a její postupné začleňování do nadnárodních ekonomických procesů pak vede k rozmanitým sociokulturním změnám na všech strukturálních úrovních kultury.

Příkladem takového zapojení Papuy-Nové Guineje do globální ekonomiky je export tropického dřeva. Intenzivní těžba tohoto druhu dřeva probíhá prakticky ve všech nížinách té části ostrova Nová Guinea, která je součástí státu Papua-Nová Guinea. Pokud chce nějaká firma na Papui Nové Guineji těžít dřevo, musí nejdříve získat povolení od státu. To uděluje *PNG Forest Authority – National Forest Service* (Lesní úřad – národní lesní služba). V současnosti drží licenci k těžbě dřeva asi třicet společností. Většina zde operujících společností má vlastníky z Malajsie, která je největším světovým exportérem tropického dřeva. Papua-Nová Guinea je za ní hned na druhém místě, podle oficiálních údajů přitom představuje těžba dřeva 9,2 % HDP Papuy-Nové Guineje. Těžba dřeva je v této zemi chápána jako zcela klíčové odvětví, přinášející ekonomický rozvoj do všech oblastí života. V tomto duchu také vláda prostřednictvím Lesního úřadu připravila a spustila Jednotný plán pro období 2007–2012. V souladu s ním například firma *Rimbunan Hijau (PNG) Group* na svých stránkách informuje, že z jejího rozpočtu plynou do daných oblastí další nepřímé prostředky – společnost zaměstnává přes pět tisíc místních lidí, investuje do školství a zdravotní péče, kde se mimo jiné angažuje v boji proti AIDS, jehož šíření zemi velmi tíží. Firma také uvádí, že investuje do budování dopravní infrastruktury, pravdou ovšem je, že většinou zůstává jen u slibů.

Vytěžené dřevo většinou končí v jedenácti asijských zemích, celých osmdesát procent je však určeno pro trhy v Číně, Japonsku a Koreji. Na tyto trhy se dodávají všechny jen trochu využitelné stromy, kterých můžeme na

Nové Guineji najít více než sto sedmdesát druhů. V různých průmyslových odvětvích se z nich nakonec uplatní více než šedesát, mezi jinými kwila (*Intsia bijuga*), taun (*Pometia pinnata*) nebo kamarere (*Eucalyptus deglupta*), který dorůstá výšky až sedmdesát metrů a může mít až dva metry silný kmen [Bolza 1975]. Před zahájením vlastní těžby musejí firmy i stát získat souhlas majitelů pozemků. Stát stanovuje takzvané *Forest Management Area* (FMA, Oblast lesní správy), tedy lokality, kde bude probíhat těžba dřeva. Vlastník pozemků, které se ve stanovené oblasti nacházejí, je tak může nabídnout státu, aby ten pro ně našel vhodnou těžební společnost.

Pozemky jsou přitom v drtivé většině ve vlastnictví lokálních komunit a jen minimum pozemkových práv je zaknihováno. Informace o vlastnických právech k pozemkům je udržována kolektivní pamětí v lokálních komunitách, samotná držba se řídí zvykovým právem a je výsledkem konsenzu během vyjednávání mezi příslušníky dané komunity. Hernando de Soto ve své práci obhajuje tezi, že se sice v takzvaných zemích třetího světa šíří kapitalistická ekonomika, ale země nedisponují propracovaným systémem reprezentace majetku, a tak jen s obtížemi vstupují na globální trhy. Proto nakonec v těchto zemích kapitalismus selhává [Soto 2007]. Papua-Nová Guinea je v tomto ohledu typickou ukázkou státu, v němž není čitelně upravena reprezentace majetku. Z hlediska ekonomie patří půda spolu s kapitálem a prací k výrobním zdrojům. Z etického¹⁵⁰ hlediska se tedy způsob vlastnictví a reprezentace půdy ukazuje jako rozhodující faktor pro ne/úspěšný vstup Papuy-Nové Guineje na globální trhy. Z emického hlediska je ovšem půda základem identity obyvatel Papuy-Nové Guineje, souvisí s mnoha aspekty každodenního života a má své sociopolitické a náboženské souvislosti. Změna reprezentace majetku tak předpokládá mnohem podstatnější sociokulturní změny na všech třech strukturálních úrovních kultury.

Jak již bylo řečeno, vlastnictví půdy je základem identity a rovněž hlavním prostředkem obživy drtivé většiny obyvatel Papuy-Nové Guineje, je tedy hlavním prostředkem „ekonomické mlýnice“ [Mead 1956], a je tím pádem

¹⁵⁰ Mám zde na mysli rozlišení emické a etické perspektivy, jak je zavedl Kenneth Pike [Pike 1954] a rozpracoval Marvin Harris [Harris 2001].

svázáno s mnoha oblastmi každodenního života, zejména s oblastí sociopolitickou a náboženskou. Vlastnické nebo užívací právo k pozemku tvoří v papuánských zahrádkářských společnostech hlavní klíč k životu v relativním dostatku a představuje formu „sociálního pojištění“. I obyvatelé, kteří prožijí svůj produktivní věk ve městech, mají většinou stále vlastnická nebo užívací práva k pozemkům v komunitách, z nichž pocházejí a kam se také vrací na stáří. Sillitoe v této souvislosti označil Melanésany za „národy majitelů půdy“ [Sillitoe 2000]. V mnoha oblastech Melanésie sebraly koloniální vlády půdu původním obyvatelům, na Nové Kaledonii v rozsahu 80 %, na Vanuatu 20 % a na Fidži 17 %. Na Papuy je zcizené půdy podstatně méně, a to necelých 5 %, přičemž tato půda dnes patří státním institucím nebo soukromým firmám. Je to dáno skutečností, že některé oblasti Papuy se staly přístupné až v průběhu 20. století, kdy již slábla koloniální moc. Nicméně jen asi pouze 10 % z celého území Papuy je vhodných pro reálný ekonomický rozvoj (konkrétně hlavně oblast kolem Madangu, údolí Wahgi a části ostrova Nová Británie). Oněch necelých 5 % zcizené půdy se přitom nachází ve výše uvedených regionech. Jinými slovy, téměř 50 % půdy vhodné pro ekonomický rozvoj nevlastní původní obyvatelé Papuy [Sillitoe 2000]. Ekonomický rozvoj Papuy je tak předem odsouzen k potížím, nelze totiž očekávat ekonomický rozvoj jen na základě pilné práce obyvatel na relativně malých zahradách.

Původní obyvatelé usilují o vrácení pozemků, protože se domnívají, že byli *waitmany* okradeni. Ti sice za pozemky zaplatili, ale Papuánci interpretovali transakci jako povolení k užívání pozemku, nikoli jako prodej, protože koncept prodeje v papuánském světonázoru původně neexistoval. V papuánských kulturách můžeme rozlišit dva druhy práv k pozemkům, a to právo vlastnické a užívací. Vlastník půdy rozhoduje o tom, kdo, jak a na jak dlouho může využívat určitý pozemek. Pozemek lze přitom nabýt dědictvím, darem, směnou, sňatkem, adoptí do jiného klanu nebo například jako kompenzaci za ztráty utrpěné ve válce. Jedním ze způsobů jak nabýt nové pozemky, je tedy také válečnictví, které je rozšířeným životním stylem v horských oblastech Nové Guineje vyznačujících se vysokou populační

hustotou, jež dále roste. Rostoucí populace samozřejmě potřebuje k užití více půdy, takže rozšířit teritorium je zpravidla možné pouze válkou se sousedními kmeny. Kmenové války v horských oblastech Nové Guineje tedy mají ekologické příčiny [Brown 1979; Vayda 1961].

Pokud jde o užívací právo, to uděluje vlastník, který určuje podmínky užívání [Giddings 1995]. Vlastnické vztahy bývají zpravidla komplikované a pozemky obvykle nevlastní jedinci, ale skupiny. Určitý pozemek je například ve vlastnictví klanu, který se dělí na subklany, jimž patří určité části pozemku, na kterých pak hospodaří jednotlivé rody. O užívání pozemků se tudíž rozhoduje jak na úrovni subklanu a jednotlivých rodů, tak na úrovni klanů, případně celé komunity. Hranice pozemků nejsou obvykle jednoznačně vytyčeny, ale jsou výsledkem vyjednávání mezi zainteresovanými vlastníky sousedících pozemků. „Tekuté hranice“ pozemků jsou zdrojem nekonečných diskuzí a vyjednávání, která končí limitovaným konsenzem. Dříve nebo později totiž vznikne potřeba opětovně určit práva k pozemkům a vytyčit hranice.

Pro těžařské společnosti je rozhodující získat souhlas k těžbě od vlastníků půdy, mezi nimiž existují komplikované vztahy. To většinou předpokládá dlouhé diskuze a přesvědčování jednotlivých klanů v komunitách, především je třeba rozplést a definovat vlastnická práva a nakonec určit i míru prospěchu jednotlivých vlastníků ze samotné těžby. Protože se těžba dřeva zpravidla odehrává na rozsáhlém území, tak se jednání vedou s mnoha komunitami, které dané území obývají. Základními přesvědčovacími nástroji jsou přitom příslib zbohatnutí a rozvoj komunity, nechybějí ani sliby založení místní školy a vznik infrastruktury, která komunity spojí s městy. Zpravidla však zůstane pouze u slibů, lokální komunity přesto neřídka vítají těžařské společnosti s otevřenou náručí, a to právě v očekávání rozvoje.

Některé místní neziskové organizace se pokoušejí provádět osvětovou činnost a varují lokální komunity před negativními důsledky, které těžba dřeva přinese (viz obrázek 2), a snaží se jim nabídnout alternativní rozvojové programy (viz například Bismarck Ramu Group, www.bismarckramugroup.com). Skutečnost, že lokální komunity vycházejí těžařským společnostem

vstříc, je dokladem toho, jak se proměňují tradiční soběstačné subsistenční strategie a přibližují se kapitalistické představě rozvoje a blahobytu. Je tak znovu zřejmé, že se příslušné sociokulturní změny odehrávají na všech třech strukturálních úrovních kultury, tedy na úrovni artefaktů, sociokulturních regulativů i idejí. Jako rozhodující se ovšem ukazuje ideová složka, v jejímž rámci dochází k proměně hodnot a přejímání konceptů západní kultury.

Hodnoty, tradice a kultury na Papuy-Nové Guineji

Oblast Yawanu je relativně odlehlá část Papuy-Nové Guineje. Nachází se ve Finisterre Range v provincii Morobe a je dosažitelná především pomocí letadla z města Lae. Oblast Yawanu zahrnuje pět vesnic, tj. Kotet, Toveth, Mup, Worin a stejnojmenný Yawan. Yawan je součástí chráněné oblasti YUS, která je první chráněnou oblastí na Papui vůbec a již Papua založila v roce 2009. Název oblasti je zkratkou iniciál hlavních řek Yopno, Uruwa a Som, které oblastí protékají [Montgomery, Bishop 2006; West 2006], přičemž Yawan je součástí jazykové rodiny Yup. Pokud jde o obživu, lidé v oblasti Yawan závisejí na svých zahrádkách, kde pěstují hlavně jamy a taro. Kromě toho chovají prasata a kasuáry, tradičně také doplňovali svůj jídelníček sběrem a lovem, ale v důsledku otevření chráněné oblasti se lovu vzdali.

Sociální struktura obyvatel je založena na patrilineárních klanech a uplatňovaném patrilokálním pravidlu. Důležitou roli hrají ovšem také strýcové z matčiny strany, kteří rozhodují ve všech významných událostech rodinného života. V oblasti operují dvě církve, a to luteráni a Adventisté sedmého dne, ale dosud jsou zde živé některé prvky původních náboženských představ. Oblast Yawanu představuje jednu kulturu s drobnými rozdíly některých kulturních prvků, jako jsou například vzory užívané na tradičních oděvech. Všeobecně řečeno je Yawan typickou kulturou v této části Nové Guineje.

V oblasti Yawan jsem v roce 2009 prováděl antropologickou sondu, a to konkrétně přímo ve vesnici Yawan. Po mém příjezdu a vysvětlení jeho

okolností jsem byl lídrem komunity požádán, zda bych v místní základní škole mohl uskutečnit prezentaci o antropologii se zvláštním důrazem na význam tradiční kultury a místního jazyka. Použili pojem kultura a požádali mě, abych jim vysvětlil, co je podle mě kultura a jaký má význam pro komunitu. Místní základní školu, v níž jsem přednesl krátkou prezentaci na vyžádané téma, navštěvují studentky a studenti z okolních vesnic. Po vystoupení jsem požádal posluchače, aby mi namalovali, co si pod pojmem kultura představují. Všechny shromážděné malby obsahují důležité prvky tradiční papuánské materiální kultury: oděvy z kůry, buben *kundu*, kamennou sekeru, keramické hrnce a tradiční obydlí (obrázek 3). Ze skutečnosti, že všichni autoři akcentovali artefakty tradiční kultury, může vyplývat, že mají představu o rozdílu mezi tradiční a současnou kulturou. Jak se ale tato idea do Yawanu dostala? Možná prostřednictvím učitelů místní základní školy, kteří učí děti tradicím a vyžadují, aby jejich studenti jednou týdně přišli do školy v tradičním oděvu. Otázkou zůstává, zda jsou koncept kultury a představa o rozdílech mezi tradiční a moderní kulturou na Papui běžné.

O nějaký čas později jsem pobýval v Madangu, v malé a relativně uzavřené skupině Papuánců, jejíž členové pocházeli z různých provincií Papuy-Nové Guineje. Pod dojmem z Yawanu jsem se rozhodl uskutečnit s nimi hloubkové rozhovory na téma kultura. Struktura mého výzkumného vzorku byla následující: hloubkových rozhovorů se zúčastnilo devět Papuánců z různých provincií Papuy-Nové Guineje. V tomto vzorku bylo osm mužů a jedna žena, a to v rozmezí od 23 do 33 let věku. Čtyři z dotazovaných úspěšně zakončili univerzitní studia přírodovědného směru s titulem B.A., tři z nich jsou ženatí a jeden má dítě. Z metodologického hlediska jsem se rozhodl využít standardizovaný rozhovor, který probíhal v angličtině nebo pidgin angličtině (tok pisin). V rozhovorech jsem se zaměřil na téma kultury, dále na rozdíly mezi tradiční a současnou kulturou, na hodnocení probíhajících sociokulturních změn a hodnotovou orientaci. Jinými slovy řečeno, zaměřil jsem se na kulturu a hodnocení probíhajících sociokulturních změn pod vlivem západního světa. Je přirozené, že tato sonda nemůže být plně reprezentativní,

nicméně dobře ilustruje představy Papuánců o kultuře, včetně jejich postoje k „vnějšímu světu“.

Nejdříve jsem se svými respondenty tedy probíral otázku obsahu pojmu kultura. Všichni používají pojem kultura v širokém antropologickém smyslu, tedy nepracují s ním v axiologickém významu. Tak například jeden z respondentů (z provincie Morobe) uvedl, že kultura „je způsob, jak všechno děláme, od zahradničení po čarování“. Další pak definoval kulturu těmito slovy: „Skupina lidí, která je jedinečná a jejíž členové uskutečňují své životy vlastním způsobem“ (provincie Madang). Jiný respondent uvedl, že kultura je „jazyk (můj mateřský), můj *singsing*¹⁵¹, tradiční kuchyně, způsob řešení problémů, stavění domů, zahradničení, tradiční léčebné postupy, způsob myšlení, rituály, zvyky a způsoby chování“. Definice jako naučené z učebnice antropologie. Navíc posledně jmenovaná definice naznačuje, že si zřetelně uvědomují kulturní a lingvistickou rozmanitost jak na Nové Guineji, tak ve zbytku světa. Jeden z uvedených respondentů to vyjádřil slovy: „můj rodný jazyk, můj *singsing*“.

V současnosti mnoho Papuánců uznává důležitost udržování této rozmanitosti také na Nové Guineji. Někteří z respondentů zdůraznili, že v souvislosti s probíhajícími sociokulturními změnami v jejich domovině, je nanejvýš důležité zachovat původní kultury. Uvedli mimo jiné, že zachování tradic závisí na mladé generaci a rovněž na ochotě rodičů učit děti jejich kultuře, což ovšem záleží na rozhodnutí příslušníků každé komunity. Proč je vůbec zachování tradic tak důležité? Respondent z provincie Morobe to vysvětlil těmito slovy: „Nemáme identitu Papuy-Nové Guineje, ale identitu různých provincií a hlavně vesnic.“ Respondent z Kainantu dodal, že tradiční *singsing* a oblékání je charakteristické pro každou vesnici, protože různé vesnice se vyznačují právě specifickým oblékáním. „Když je smícháme, tak to povede ke ztrátě identity“, vysvětlil tento respondent a dodal: „Důležité je vědomí identity a ne každodenní život v minulosti.“ Proto není s tímto požadavkem v rozporu fakt, že se dnes běžně nosí trička a šortky místo

¹⁵¹ *Singsing* je tradiční slavnost. Zpravidla se během *singsingu* nosí tradiční oděvy, nedílnou součástí *singsingů* je tanec, zpěv a hra na tradiční nástroje. Typicky se hraje na buben *kundu*.

tradičních oděvů, třeba z kůry. Jen příležitostně domorodci v současné době oslavují kultury předků (v pidginu *tumbuna taim*), a to hlavně při příležitosti narození, svatby, úmrtí nebo při oslavách dne nezávislosti. To potom proběhne tradiční *singsing* nebo velká kulturní show určená i turistům. Respondent z provincie Sandaun k tomu podal následující vysvětlení: „Nemůžeme kráčet do moderního světa v tradičním oděvu; svlékneme ho, ale pak se zase do něj oblékneme.“

To také znamená, že tedy zřejmě jen některé tradice si zaslouží být zachovány v procesu modernizace Papuy-Nové Guineje. Mnozí Papuánci kladně hodnotí současný svět, protože ve srovnání minulosti a přítomnosti vyhrává. To je také důvod, proč preferují umělé hmoty před bambusem, nebo ocel před kamenem. Respondent z provincie Čimbu dal při této příležitosti tento příklad: „Když chce někdo pokácet strom kamennou sekerou, tak je to tvrdá práce na celý den, s použitím ocelové sekery je to práce maximálně na pár hodin.“ Rozhodnutí činí každý sám, nicméně podle mých respondentů je jasné, že jenom některé tradice je dobré zachovat, a některé bude naopak nezbytné opustit. Jinými slovy, tradice nejsou jako celek stará veteš a moderní západní svět nepřináší pouze dobré věci. Podle mých respondentů tak Papua čelí „špatným věcem přicházejících ze Západu“, jako jsou například peníze, drogy, alkohol nebo prostituce, které společně ničí původní domácí kultury. Zejména v situacích, kdy se moderní uvažování mísí s papuánským způsobem myšlení a řešení problémů, nastávají v komunitách potíže. Se zmíněnými respondenty jsem v této souvislosti diskutoval o otázce konkrétního dopadu západního světa na papuánské kultury. Papuánci kladně hodnotí zejména hospodářský rozvoj, nové technologie, oblékání, infrastrukturu a lékařskou péči. Mezi nejčastějšími výhodami uváděli titíž respondenti vzdělání, které jim západní svět přináší. Proto také všichni respondenti od svých dětí očekávají, že získají určitý druh vzdělání, které by zvýšilo jejich šance na získání zaměstnání.

Na již zmiňované odvrácené straně vlivu západního světa na svět papuánský se setkáme zejména s kriminalitou, drogami a alkoholem, novými

druhy nemocí, těžbou dřeva a nerostného bohatství a dalšími industriálními aktivitami. Především v této souvislosti samozřejmě respondenti uváděli zánik původních papuánských kultur jako přímý důsledek těchto západních vlivů. Představitelé vládních i nevládních organizací, turisté, cestovatelé a antropologové znova a znova Papuáncům vysvětlují, že jejich kultury a jazyky jsou důležité a jedinečné. Proto také není nijak překvapivé, že se každý může i v odlehlých koutech Papuy setkat s „posvátnou“ antropologickou terminologií. Sami Papuánci se tedy těmto trendům rychle přizpůsobili, a založili na nich dokonce své obchodní strategie. Jak uvedla Linneiková [Linneik 2004], tradice prodává: umění pro turisty, kulturní show, trička a suvenýry. Papuánci, podobně jako další obyvatelé Pacifiku, tímto způsobem reagují na obrazy konstruované v cestovních průvodcích a cestopisech, tj. vytvářejí prodejné obrazy „země, na kterou zapomněl čas“ a nabízejí je těm, kdo na Papuu přijedou. Dokážou zkrátka nabídnout a prodat atributy své vlastní kultury. Silvermann [2004] v této souvislosti vzpomíná na jednoho turistu, který se zúčastnil turistické atrakce „kanibalská vyjížďka“, pořádané ve slavné oblasti Sepiku. Během vyjížďky natočil film, jehož kopii jako výraz poděkování daroval vesničanům. O několik týdnů později zjistil, že se jeho film prodává jako suvenýr.

Závěr

Papua-Nová Guinea je státem, v němž existují stovky různých lokálních kultur a jako celek se vyznačuje vysokou mírou sociokulturní dynamiky. Sociokulturní změny přitom probíhají na všech třech strukturálních úrovních kultury (ideje, sociokulturní regulativy a artefakty). Na základě dostupných dat lze konstatovat, že nedochází k asimilaci, tedy k nahrazení původních kultur západní kulturou, ale lokální kultury na Papuy procházejí procesem amalgamace.

Na základě uskutečněných rozhovorů lze soudit, že se Papuánci rychle naučili, co je to kultura, a snaží se místní kulturní dědictví chránit. Srovnávají svůj minulý svět s přicházející západní kulturou a snaží se zkombinovat to, co je z jejich perspektivy nejlepší z obou světů. Jsou tak tedy trochu jako Roberto, hlavní hrdina románu Umberta Eca *Ostrov včerejšího dne* [Eco 1995]. Tento hrdina ke své smůle ztroskotal na palubě nepoškozené lodi, která kotvila nedaleko od jistého ostrova, naneštěstí však neumí plavat ani ovládat loď. Roberto se rozhodl vyřešit situaci tím, že postavil vor, na němž se pokusil zachránit, přičemž jeho záměrem bylo plavit se na Mezinárodní datové hranici, která odděluje včerešek od dneška. Podobnou strategii zvolili také Papuánci. Na jedné straně nechtějí ztratit svou kulturní identitu založenou na světě předků, současně ale už nechtějí žít jako včera, protože si dobře uvědomují limity a nevýhody takového včerejška. Nehlasují ovšem bez výhrad ani pro dnešek, neboť mají na mysli jeho nevýhody a stinné stránky. Snad je tedy opravdu nejlepší cestou mezi dvěma extrémů jakési balancování na tenké linii oddělující včerešek a dnešek.

Literatura

- Barker, John. 1992. „Christianity in Western Melanesian Ethnography.“ Pp. 144–173 in James G. Carrier (ed.). *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Barnett, Homer. 1938. „The Nature of Potlatch.“ *American Anthropologist* 40(2): 349–358.
- Benedict, Ruth. 1946. *Patterns of Culture*. New York: Penguin Books, Inc.
- Berndt, Ronald, Lawrence, Peter (eds.). 1971. *Politics in New Guinea*. Nedlands: University of Western Australia Press.
- Bolza, Eleanor. 1975. *Properties and Uses of 175 Timber Species from Papua New Guinea and West Irian*. Report 34. Highett: CSIRO Division of Building Research.
- Brown, Paula. 1979. *Highland Peoples of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingridge, George. 2007. *The First Discovery of Australia and New Guinea*. Lexington: BiblioBazaar.
- Connolly, Bob, Anderson, Robin. 1988. *First Contact*. New York: Viking Penguin Inc.
- Eco, Umberto. 1995. *Ostrov včerejšího dne*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona.
- Foley, William A. 1986. *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortune, Reo. 1932. *Sorcerers of Dobu*. London: George Routledge & Sons, Ltd.
- Gewertz, Deborah, Errington, Frederick. 2004. *Emerging Class in Papua New Guinea: The Telling of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddings, Rick. 1995. „Land Tenure.“ Pp. 149–172 in Darrell Whiteman (ed.). *An Introduction to Melanesian Cultures*. Goroka: The Melanesian Institute.
- Harris, Marvin. 2001. *The Rise of Anthropological Theory*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Hays, Terence (ed.). 1992. *Ethnographic Presents: Pioneering Anthropologists in the Papua New Guinea Highlands*. Berkeley: University of California Press.
- Herskovits, Melville. 1997. „Akulturace: proces kulturního přenosu.“ *Cahiers du CeFReS* 12: 27–48.
- Kuper, Adam. 2000. *Culture: The Anthropologist's Account*. Harvard: Harvard University Press.

- Leahy, Michael J. 1991. *Explorations into Highland New Guinea 1930–1935*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Linnekin, Jocelyn. 2004. „Tradition Sells: Identity Merchandise in the Pacific Islands.“ Pp. 324–338 in Victoria Lockwood (ed.). *Globalization and Culture Change in the Pacific Islands*. New Jersey: Prentice Hall.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge & Sons, Ltd.
- Mantovanni, Ennio (ed.). 1995. *An Introduction to Melanesian Religions*. Goroka: The Melanesian Institute.
- Mead, Margaret. 1956. *New Lives for Old: Cultural Transformation – Manus, 1928–1953*. New York: William Morrow and Company.
- Montgomery, Sy, Nic Bishop. 2006. *Quest for the Tree Kangaroo: An Expedition to the Cloud Forest of New Guinea*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Moore, Clive. 2003. *New Guinea: Crossing Boundaries and History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Moresby, John. 1876. *New Guinea & Polynesia. Discoveries & Surveys in New Guinea and the D'Entrecasteaux*. London: John Murray.
- Mückeler, Hermann. 2009. *Einführung in die Ethnologie Ozeaniens*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Pech, Rufus. 1991. *Manub and Kilibob: Melanesian Models for Brotherhood*. Goroka: The Melanesian Institute.
- Pike, Kenneth. 1954. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Glendale: Summer Institute of Linguistics.
- Průcha, Jan. 2009. *Interkulturní komunikace*. Praha: Grada.
- Sahlins, Marshall D. 1963. „Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia.“ *Comparative Studies in Society and History* 5(3): 285–303.
- Sahlins, Marshall D. 1974. *Stone Age of Economics*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Salisbury, Richard. 1962. *From Stone to Steel*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Sillitoe, Paul. 1979. „Stone Versus Steel.“ *Mankind* 12: 151–161.
- Sillitoe, Paul. 1998. *An Introduction to the Anthropology of Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sillitoe, Paul. 2000. *Social Change in Melanesia: Development and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverman, Erik. 2004. „Cannibalizing, Commodifying or Creating Culture? Power and Art in Sepik River Tourism.“ Pp. 339–357 in Victoria Lockwood (ed.). *Globalization and Culture Change in the Pacific Islands*. New Jersey: Prentice Hall.
- Soto, Hernando de. 2007. *Mystérium kapitálu*. Praha: Rybka Publishers.
- Strathern, Andrew. 2007. *The Rope of Moka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soukup, Martin. 2009. *Základy kulturní antropologie*. Praha: Akademie veřejné správy.
- Vayda, Andrew. 1961. „Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists.“ *American Anthropologist* 63(2): 346–358.
- West, Paige. 2006. *Conservation Is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham and London: Duke University Press.
- Whittaker, July. 1971. „New Guinea: The Ethnohistory of First Culture Contacts“. Pp. 625–645 in Ken Inglis (ed.). *The History of Melanesia*. Canberra: The Australian National University.

Obrázek 1. Kulturní Show v Madangu, srpen 2009. Buben *kundu* z umělé hmoty.



Obrázek 2. Osvětový plakát připravený organizací Bismarck Ramu Group, Madang. Varuje před důsledky těžby dřeva pro lokální komunity.



Obrázek 3. Buben *kundu*, autorem je chlapec z vesnice Yawan, 16 let.



TEORIE MODERNIZACE: DIAGNÓZY CHARAKTERU SPOLEČNOSTI A SOCIÁLNÍ ZMĚNY VE 20. STOLETÍ

Karel Černý, Jiří Šubrt

Co jsou to teorie modernizace, co nám sdělují o světě, ve kterém žijeme? A jak charakterizují povahu a příčiny sociálních změn, v jejichž víru se v průběhu 20. století ocitají lidé na různých místech světa?

V tomto textu se nejprve podíváme na to, jak lze proces modernizace vymežit. Také se dotkneme otázky, v čem teorie modernizace spočívá a jakou kariéru tyto teorie v posledním půlstoletí prodělaly. V tomto smyslu zprostředkujeme pohled amerického sociologa Jeffreye C. Alexandera a českého autora Jana Kellera. V druhé části pak budou podrobněji představeny jednotlivé sociologické koncepce modernizace z per různých autorů. Postupovat přitom budeme tak, aby se ukázaly různé tváře a hlavní polohy modernizačních teorií, včetně základní orientace v jejich vývoji. Půjde postupně zejména o následující autory a jejich diagnózy procesu sociální změny:

- **Daniel Lerner** (příklad klasické teorie modernizace první vlny),
- **Samuel P. Huntington** (příklad pojetí vztahu mezi socioekonomickou a politickou modernizací a problematiky demokratizace),
- **Daniel Bell** (charakteristika preindustriální, industriální a postindustriální společnosti jako tří vývojových fází),
- **Raymond Aron** (kritika marxistického pojetí sociální změny a dvě konkurenční verze industriální společnosti),
- **Shmuel Eisenstadt** (koncepce rozmanitých modernit),
- **Ronald Inglehart** (postmaterialistické hodnoty a revidovaná teorie modernizace – důsledky pro koncepci demokratizace a sekularizace),
- **Ulrich Beck** (mezi první a druhou modernou, riziková společnost a reflexivní modernizace),

- **Francis Fukuyama** (problematika konce dějin, aneb vítězství ideje liberální demokracie).

Úvodní orientace: Osudy modernizační teorie

Za účelem počátečního zorientování v problematice se nejprve podíváme na poněkud kritické pojetí teorie modernizace z pera českého sociologa Jana Kellera a na o poznání smířlivější a pozitivnější hodnocení tohoto procesu v podání amerického sociologa J. Alexandra. Oba autoři nám zároveň nabízejí základní periodizaci a rozfázování vývoje modernizačních teorií, a to včetně svého vlastního hodnocení.

Český sociolog Jan Keller [2007] kriticky konstatuje, že modernizace (resp. modernizační proces) je jedním z nejdiskutovanějších, avšak zároveň také nejmlhavějších pojmů společenských věd posledního více než půlstoletí. V nejobecnější rovině jde o *souhrnný název komplexních a rozsáhlých sociálních transformací, k nimž došlo v průběhu 20. století*. Jedná se o komplex provázaných a vzájemně se umocňujících procesů¹⁵²: *industrializace, urbanizace, byrokratizace, růstu sociální mobility (vertikální i horizontální), alfabetizace a masového šíření vzdělanosti, sekularizace (úpadek náboženství), demokratizace a nárůstu politické participace stále angažovanějšího obyvatelstva, racionalizace a hluboké změny hodnotových orientací*. Obecnější a hůře napadnutelné vymezení modernizace konstatuje, že jde především o proces *funkční diferenciac*e jednotlivých společenských oblastí (např. rostoucí nezávislost státu, vědy či filozofie na náboženství, stejně jako nezávislost ekonomiky na politice), který je však zároveň doprovázen procesem určité *integrace* těchto sfér. Nejobecnější pojetí modernizace pak oslavně ztotožňuje modernizaci s nárůstem systémové *adaptace* sociálního systému a jeho jednotlivých sub-systémů.

¹⁵² Tato provázanost se někdy nazývá *interdependencí*. Slavná je například teze modernizačních teorií, která říká, že ekonomický rozvoj vede ke změně hodnotových orientací obyvatel a k následné demokratizaci. Aby toho nebylo málo, to pak má zpětně stimulovat a akcelarovat další ekonomický rozvoj, který upevňuje demokratické instituce. A tak stále dokola...

S takto optimistickou dikcí se sekáme zejména v pojetí **první vlny** modernizačních teorií (zhruba od konce 40. let až do konce 60. let 20. století). Ty vznikly záhy po druhé světové válce ve skutečně optimistické atmosféře závratného poválečného ekonomického růstu, úspěšné rekonstrukce rozbombardované a zhroucené západní Evropy (ale také Japonska), vzestupu sociálního státu (důchodové zabezpečení, zdravotní pojištění, masové vzdělávání), vybudování industriální společnosti a vzniku velkých a silných, hierarchických organizací. V té době Západ sebevědomě předpokládal, že chudé země globálního Jihu budou ve svém vývoji jaksi automaticky následovat a kopírovat vývoj bohatého globálního Severu, který jim měl v pojetí modernizačních teorií sloužit za vzor. Kromě určité a stále zřetelnější „nekompatibility“ modernizačních teorií s realitou modernizujících se zemí kritici upozorňují na to, že celý humbuk kolem modernizačních teorií vznikl na politickou zakázku amerického establishmentu v kontextu aktuálně zuřícího studenoválečného soupeření USA a SSSR o vliv v tzv. Třetím světě (konkrétně se odkazuje na projev amerického prezidenta H. Trumana o zadržování komunismu, který vyzýval sociální vědce k participaci na tomto projektu formou teoretických analýz). Také proto jsou tyto teorie zatíženy *etnocentrismem* – poválečných třicet úspěšných let Západu se zkrátka zobecní a vydává se za nutný univerzální celosvětový trend týkající se všech společností. Podle kritiků v sobě také teorie modernizace skrývají starší misijní ambice, v jejichž novém rámci došlo jen ke kosmetickému či rétorickému zaměnění předchozí koloniální dichotomie „barbarství-kultura“ za současnou politicky korektnější dvojici „tradice-modernita“. Ke své škodě tyto modernizační koncepce rovněž nepočítaly s různorodostí cest k modernitě, a už vůbec ne s možností existence více odlišných verzí modernit (průběh i výsledek modernizace je totiž vždy ovlivněn také specifickým charakterem předmoderní tradice dané společnosti; vždy jde o specifickou kombinaci prvků moderních a tradičních). První vlnu těchto teorií reprezentují například Marion Levy¹⁵³, Daniel Lerner (viz dále) a Talcott Parsons.

¹⁵³ Za první teorii modernizace je pokládána jeho práce *The Structure of Society* (1952). Jde o výrazně

Druhý dech nabraly podle Kellera teorie modernizace až v atmosféře euforie ze zhroucení Sovětského svazu a celého socialistického tábora, s koncem studené války a začátkem nezadržitelné demokratizační vlny, která se prohnala celým světem (viz dále S. P. Huntington a F. Fukuyama). **Druhá vlna** modernizačních teorií se proto koncentruje jednak na modernizaci a transformaci postsocialistických zemí, jednak s oblibou diskutuje a rozebírá přechod rozvinutých zemí směrem k postindustriální společnosti. Západ je opět chápán jako vzor a nejživotaschopnější model uspořádání společnosti, Východ má proto už konečně zanechat experimentování s vlastními cestami rozvoje a Západ následovat. Namísto budování industriální společnosti se však doporučuje jít stále více cestou společnosti postindustriální (dominuje sektor služeb, případně bankovníctví, věda a výzkum, viz dále D. Bell), místo posilování „přebujelého“ sociálního státu se navrhuje jeho demontáž a alternativou spoléhání se na velké hierarchické organizace, které přetrvávaly po generace, má být jejich decentralizace, rozdrobení a příklon k flexibilnějším sítím, vznikajícím a zanikajícím podle momentální potřeby. Podle Kellera zůstává vůdčí filozofií všech změn prosazování *principu volného trhu*, mechanismu nabídky a poptávky a institutu soukromého vlastnictví do stále dalších oblastí společnosti (viz privatizace a deregulace, k nimž dochází nejen v postsocialistických společnostech, ale také například v západní Evropě, Austrálii či na Novém Zélandu). Všechny současné problémy, které snad ještě zbývají, slibuje v tomto pojetí co nevidět vyřešit do nekonečna vystupňovaný ekonomický růst spolu s akumulací stále větších zisků. Jako „čistého“ představitele tohoto proudu modernizačních teorií lze uvést německého sociologa Wolfganga Zapfa, v dalším textu pak bude v této souvislosti představeno „velké vyprávění“ o konci dějin v podání F. Fukuyamy.

Alternativní **emancipační teorie** modernizace oproti tomu zhruba ve stejné době upozorňují, že současné společnosti svým normálním a běžným, mírovým a každodenním, rutinním fungováním produkují rostoucí množství nezamýšlených důsledků, jejichž negativní efekty hrozí přerůst pozitivní

psychologizující pojetí, které klade značný důraz zejména na změny převládajících *hodnotových orientací*.

přínosy moderních společností. Centrální teze tohoto přístupu říká, že moderní společnost, tak jak ji dosud známe, ničí a zpochybňuje sebe samu nikoliv svými krizemi, ale svým úspěchem (zejména teorie Ulricha Becka, Zygmunta Baumana a Anthonyho Giddense).

V knize *Fin de Siècle Social Theory* [1995] věnoval Jeffrey Alexander svou pozornost také modernizační teorii. Vychází z předpokladu, že sociální teorie představuje symbolický systém, který má racionálním způsobem interpretovat a vysvětlovat svět a přitom nabízet smysl a motivaci. Modernizační teorie je tedy v tomto pojetí nejen výzkumným programem, ale též obecným diskursem, jehož součástí je i příslušná ideologie. V období po druhé světové válce rozlišil Alexander [1995: 10] ve vývoji této teorie čtyři etapy: *modernizační, antimodernizační, postmoderní a neo-modernizační*.

Přístup, který byl charakteristický pro **modernizační etapu** (od konce 40. do poloviny 60. let 20. století), charakterizuje Alexander [1995: 11] následujícími ideálně-typickými rysy:

- Společnosti byly chápány jako *koherentní organizované systémy*, jejichž subsystémy byly úzce *propojeny* a vzájemně na sobě závislé.
- Historický vývoj byl *dichotomizován* do dvou typů sociálních systémů, tradičních a moderních.
- Prototyp moderního představovaly vyspělé západní společnosti, jež byly charakterizovány jako individualistické, demokratické, kapitalistické, vědecké, sekulární a stabilní.
- Modernizace byla považována za *nerevoluční* historický proces, za postupně probíhající změnu.
- O tomto historickém procesu se předpokládalo, že se bude úspěšně prosazovat, a to postupně i v tradičních společnostech, jimž bude poskytnuta podpora a pomoc.

Podle Alexandra byla nejvýraznějším reprezentantem modernizačního typu myšlení Parsonsova teorie sociálních systémů. K opuštění modernizační teorie dochází v druhé polovině 60. let, kdy teoretickou scénu začíná postupně ovládat antimodernizační duch. Jestliže nástup šedesátých let byl v západních zemích charakterizován důvěrou v budoucnost, pokrok, techniku a hospodářský růst, pak přechod k druhému poválečnému období je podstatně ovlivněn tím, že se předpoklady modernizační teorie dostávají do konfrontace s realitou. Hospodářské potíže na konci šedesátých let byly některými pozorovateli hodnoceny jako předzvěst nastupujícího zhroucení a vzestupu nového systému.

Pro nástup **antimodernizační etapy** v sociologickém uvažování o modernizaci byly charakteristické tyto tendence [Alexander 1995: 19-23]:

- Moderní společnost nebyla shledána ani svobodnou, ani racionální.
- Dualismus tradičního a moderního byl nahrazen představou složitějších cest postupného vývoje.
- Myšlenka o kooperaci subsystémů byla nahrazena koncepcí vedení a zaostávání.
- Namísto funkcionálních teorií nastoupily teorie *konfliktu*.
- Diskurs o stratifikaci a mobilitě byl vytlačen diskursem o vykořisťování a nerovnosti.

Rozhodující a konečný důvod porážky modernizační teorie spatřuje Alexander v rozpadu jejího ideologického, diskursivního a mytologického jádra. Duch doby a ideologická imaginace intelektuálů se změnily zejména pod vlivem *nových sociálních hnutí*, která se stala symbolem kolektivní emancipace. V důsledku toho bylo modernitě přisouzeno mnohé z toho, co bylo předtím ztotožňováno s tradicionalismem a "zpátečnictvím"; za její znaky byly označeny nikoliv demokracie a individualismus, nýbrž byrokratismus a represe.

Immanuel Wallerstein, jako jedna z nejvlivnějších a nejoriginálnějších autorit anti-modernizační teorie, ve své polemice s Alexem Inkelesem mj. prohlásil: "...nazrál čas vyzout se z dětských střevíčků a pohlédnout do očí reality.... máme-li být realističtí, musíme si uvědomit, že žijeme v době přechodu k socialistickému výrobnímu způsobu, naší budoucí světové vládě..." [Wallerstein 1979: 136].

Antimodernizační teorie vytvářené novou generací radikálních intelektuálů dominovaly především 70. létům; na jejich konci však přichází změna, která má charakter epistemologického zlomu. Nastupuje **postmodernismus**, který Alexander [1995: 23-24] charakterizuje jako *ideologii intelektuálního zklamání*. Marxističtí a postmarxističtí intelektuálové (J. F. Lyotard aj.) formulovali podle jeho názoru ideu postmodernismu jako reakci na zánik éry heroického a kolektivního radikalismu. Za důvod zániku nebyla přitom označena porážka politická, nýbrž samotné dějiny, resp. charakter jejich struktury. Tímto způsobem byly "velké" heroické příběhy levice odsunuty stranou coby překonané, aniž by byly nuceny explicitně přiznat svoji prohru.

Postmodernismus si podle Alexandera [1995: 23-29] udržuje kontinuitu s předchozím obdobím antimoderního radikalismu tím, že rovněž považuje modernismus za svého nepřítele; zároveň ovšem zavrhuje i antimodernismus. Proti kolektivistickému heroismu předchozí etapy akcentuje individualitu a soukromí, co nejmenší očekávání, partikularismus, lokalismus, fatalismus, kritičnost a rezignaci. V historickém ohledu pak postmodernismus vyzvedá následující ideje:

- Klíčovou záležitostí se stává *odmítnutí metanarací*, tj. „velkých vyprávění“ o historickém pokroku a postupné emancipaci lidstva.
- Socialistický výrobní způsob přestal být považován za kýženou dějinnou alternativu.
- Důraz je položen na uznání společenské a kulturní *plurality* a rozdílnosti.

V průběhu osmdesátých let došlo v západních zemích k posílení tržních principů na úkor státního intervencionismu, přičemž výrazného úspěchu v té době dosáhly také dravé kapitalistické ekonomiky v Asii. Od poloviny osmdesátých let se neuvolňoval pouze sovětský režim, ale rovněž latinskoamerické diktatury. Celý vývoj byl pak završen na přelomu 80. a 90. let porážkou komunismu, v důsledku čehož se názorové klima posunulo od postmodernismu k neo-modernizačnímu způsobu myšlení. **Neo-modernismus** je charakteristický následujícími momenty [Alexander 1995: 29-35]:

- Vzniklo velké množství „příběhů“ o emancipaci trhu, v nichž figuruje antitržní minulost a nová tržní přítomnost a budoucnost.
- Svoboda je kladena do závislosti na privatizaci, trhu, nerovnosti a soutěži.
- V politické oblasti je prvořadě zdůrazňována demokracie.
- S tím je spojen návrat konceptu *občanské společnosti*.
- V souvislosti s globalizačními tendencemi se proměňuje chápání času a prostoru.

Neo-modernizační přístup rehabilituje ideu modernity a vrací ji do pozitivního světla. Chápe ji totiž nikoli jako překonané evoluční stadium, nýbrž coby vysoce úspěšné globalizační hnutí. Klíčovými jsou pro neo-modernizační myšlení pojmy „demokratizace“ a „univerzalizmus“, jejichž ztělesnění představují *volný trh, demokratický politický systém, individualismus a lidská práva*.

1. Daniel Lerner: Klasik modernizační teorie o islámu mezi Mekkou a mechanizací

V rámci současné renesance modernizačních teorií – a zejména v souvislosti s dramatickým a ve srovnání se Západem „deformovaným“ průběhem sociální změny na muslimském Blízkém východě – se opět začíná mluvit o jednom z jejích klasických reprezentantů D. Lernerovi, konkrétně o jeho více než půlstoletí staré koncepci modernizace. Jedná se zároveň o příklad jedné z těch teorií modernizace, jež vznikaly jakoby „na zelené louce“ v období „zlatého věku“ poválečného vývoje západních společností (viz téměř tři dekády historicky bezprecedentního hospodářského růstu a budování silného sociálního státu se systémy štědrého penzijního, sociálního a zdravotního pojištění). Tyto typy modernizačních teorií se mimo jiné snažily poskytnout odbornou sociologickou expertízu americkým politickým elitám v jejich snaze o vítězné ukončení studené války (v tomto případě jde o zaměření na geopoliticky klíčový a ropou nasáklý region Blízkého východu).

Máme tu co do činění s výrazně *psychologizujícím pojetím* sociální změny vycházející z premisy, že „modernita je primárně stav mysli“ [Lerner 1964: viii]. Tato teorie je založena na rozlišení tří osobnostních – a vzájemně značně mentálně odcizených – typů, jejichž zastoupení v populaci se v průběhu modernizace dramaticky proměňuje: (a) *tradičního*, (b) *přechodného* a (c) *moderního*. Uvedená typologie propojuje makro-rovinu změny (na úrovni institucí a společenských sektorů) s mikro-úrovni změn hodnotových a mentálních systémů jedinců. Přechodu od společnosti tradiční ke společnosti moderní na makro-úrovni totiž odpovídá změna poměru množství jednotlivců náležících k jednotlivým mentálním typům na mikro-úrovni (postupně přestává dominovat tradiční typ a stále větší část populace náleží k typu přechodnému, či dokonce modernímu). Přitom celá teorie předpokládá, že se obě roviny změn vzájemně ovlivňují, podmiňují a akcelerují. Daniel Lerner zároveň propojuje obecnou teorii modernizace s obrovským množstvím empirického materiálu dostupného v podobě výpovědí individuálních respondentů. Tato koncepce totiž vznikla na základě v pravdě pionýrského *dotazníkového šetření*, založeného na kontrolovaném výběru osob v šesti

blízkovýchodních zemích: Turecku, Libanonu, Egyptě, Jordánsku, Sýrii i Íránu. [Lerner 1964]¹⁵⁴.

Zatímco **člověk moderní** je – řečeno s kritiky této koncepce [např. Keller 2007: 22] – zidealizovanou projekcí neuvěřitelně racionálních, nekonečně flexibilních, adaptabilních, kosmopolitních, vzdělaných, sekularizovaných a na budoucnost i růst blahobytu orientovaných amerických městských středních vrstev (tedy vlastně sociologů samotných!), **tradiční osobnostní typ** je zpravidla člověkem negramotným, rurálním, žijícím v jasně ohraničené, vnitřně soudržné a důvěrně známé malé pospolitosti (rodina, vesnice či čtvrť, mešita) a živícím se zemědělstvím či pastevectvím. Taktéž jde o jedince minimálně vystaveného přímému vlivu médií, ke kterým pociťuje nedůvěru až zášť¹⁵⁵, protože orální komunikační systém je odkázán především na fyzický kontakt tváří v tvář. I tak je ale „člověk tradice“ verbálně neobratný, vyjadřující se jakýmsi omezeným kódem a připravený sáhnout k násilí vždy, když docházejí slova. Pokud se v jemu odpovídajícím prostředí vůbec šíří masmediální sdělení, jde často o sekundární zprávy z druhé ruky, a to vesměs lokálního charakteru a relevance; naprosto tu chybí zájem o „neužitečná“ a „nezajímavá“ témata celonárodního, nebo dokonce mezinárodního záběru. Jelikož však jde v první řadě o typologii psychologickou, nikoliv sociologickou [tamtéž: 154], skutečně *klíčové definiční znaky se týkají hodnot, postojů a mentality*: zejména schopnosti *empatie* a úrovně vyvinutosti *veřejného mínění*¹⁵⁶.

Tabulka 1. Osobnostní typy podle psychologických a sociálních charakteristik

Typ	Gramotnost	Urbanizace	Mediální participace	Empatie	Míra veřejného mínění
Moderní	+	+	+	+	5

¹⁵⁴ Nešlo o náhodný výběr s cílem zobecňovat výsledky na celou populaci, ale o výběr záměrný, s cílem srovnávat jednotlivé sub-populace a vybudovat teoretickou typologii. Bylo zpracováno 1600 rozhovorů, které trvaly od 1 do 6 hodin (!). Podobný výzkum se konal ve většině zemí vůbec poprvé (r. 1950), práce tazatelů proto byla nesmírně náročná (zejména v periferních oblastech a v případě negramotných či ženských respondentů). Rozsáhlý dotazník čítající nejen uzavřené otázky, ale i množství otevřených, je součástí přílohy knižní studie.

¹⁵⁵ Jde o nedůvěru k médiím, nikoliv k obsahům jejich sdělení.

¹⁵⁶ Převážně dle těchto dvou atributů – v podobě syntetických indexů sestavených z řady jednotlivých otázek – autor své respondenty třídí pro další analýzy.

Přechodný A	-	+	+	+	4
Přechodný B	-	-	+	+	3
Přechodný C	-	-	-	+	2
Tradiční	-	-	-	-	1

Podle [Lerner 1964: 71]

Člověk tradice si podle této teorie nedokáže dost dobře představit, že by snad mohl žít jinak – jinakost, sebedrobnější inovace, experimentování či odchylka od normy jsou zavrženíhodné a sankcionované.¹⁵⁷ Naopak se obzvláště cení loajalita, poslušnost, pasivita a absence změn, takže každá další generace žije v ideálním případě stejně jako generace předchozí. „Tradicionalové“ nejsou schopni mentálně překročit svou omezenou zkušenost a neuvědomují si nejrůznější možné alternativy nasměrování nejen svého vlastního života, ale také vývoje celé společnosti.

Omezené horizonty lidí tradice souvisí s *absencí empatie* – schopností vidět sebe sama potenciálně ve značně odlišných sociálních rolích, navazovat styky s novými lidmi, nechat se inspirovat odlišnými vzory jednání, být schopen se adaptovat v nových sociálních situacích a měnícím se prostředí nebo plánovat do budoucna. Tradiční typ nedokáže – bez značného zděšení až pobouření – odpovídat na odstupňovaně řazené projektivní otázky typu: co by dělal, kdyby byl prezidentem dané země či šéfredaktor nejvlivnějších novin; jakou zemi by v případě nutnosti volil pro emigraci či jaký život by chtěl žít po přestěhování do hlavního města, nebo dokonce do Spojených států amerických („raději bych zemřel než si představit život jinde“, „Bůh by mě potrestal, pokud bych na to jen pomyslel“, „co je to za hloupé otázky“).

Stejně tak si tradiční osobnostní typ nedokáže plně uvědomit své zájmy a díky omezené empatii ani jejich možné alternativy. Horizonty jeho světa končí za hranicemi kočovného kmene, vesnice nebo městské čtvrti, stejně jako zde končí též zdroje jeho identity a loajality: velmi obtížně se proto tradiční člověk politicky mobilizuje s pomocí symbolů národa či třídy. Masy bez názoru a

¹⁵⁷ To je mj. dáno nízkou funkcionální specializací a zanedbatelnou mírou dělby práce.

zformovaných politických postojů – neparticipují tak ani na konzumu a peněžní ekonomice nebo politickém rozhodování, ale ani na veřejném mínění¹⁵⁸ – jsou tedy výhodné pro politické elity, které mohou nerušeně vládnout, zatímco masy maximálně pouze nezúčastněně přihlížejí, mnohokrát ani to ne. Pochopitelnou nevýhodou tohoto typu – zejména v jeho čisté podobě – je podle autora zejména skutečnost, že jsou jeho dny na Blízkém východě sečteny a nečeká ho ani zde žádná budoucnost (stejně jako předtím v Evropě, Rusku a Japonsku).

Zatímco je tradiční člověk vesměs šťastný s oním málem, co jakožto příslušník vůbec nejchudšího společenského segmentu má, a stejně tak zůstává spokojený s podobou omezeného a neměnného světa, ve kterém v relativní izolaci žije, začátek obrovských modernizačních změn vypadá v detailní miniatuře asi takto: „...večer chodí do kina [syn]. A hned chce klobouk, nové kalhoty evropského střihu, chce si koupit revolver a nevím co ještě!“ (charakteristika přechodného typu) [Lerner 1964: 196]. Nebo třeba následovně: „Chtěl by do USA [syn], protože tam prý mají ty nejkrásnější holky, nejlepší auta a tisíc a jednu dalších skvělých věcí“ (charakteristika čerstvě urbanizovaného nomáda) [Lerner 1964: 326]. Právě spolu s nově probouzenými a poté dále všestranně „kultivovanými“ a ve výsledku nekonečně rostoucími tužbami a aspiracemi se rodí **přechodný typ** člověka, který sice ještě stojí jednou nohou ve starém světě tradičních loajalit a identit, druhou nohou je však již ukotven v moderním světě formujícím jeho postoje a pohled na svět. Jeho největším prokletím se stává skutečnost, že mu vlastně nikdy ani zdaleka nestačí to, co má, a neuspokojuje ho to, čím je. Chce totiž být někým jiným, být někde jinde a mít něco jiného.

Růst aspirací a re-orientace od tradice a minulosti k budoucnosti úzce souvisí se zrodem *empatické osobnosti* schopné představit si sebe sama v nejrůznějších nových rolích a situacích. Jde vlastně o zvýšenou psychickou

¹⁵⁸ Na množství otázek odpovídají „nevím“. Nemají taktéž vesměs názor na sadu 11 předložených hlavních celospolečenských témat a problémů. V závěrečné zpětné vazbě často hodnotí celé dotazování silně negativně, protože se točilo kolem irelevantních či neznámých témat a naopak nedalo prostor tématům, ke kterým mají co říci, která jsou „zajímavá“ (např. metody zavlažování, pastevectví, místní komunita, rodina a výchova, islám).

mobilitu a adaptabilitu spjatou s (a) *mobilitou* geografickou a sociální, stejně tak jako se (b) zvýšenou *mediální expozicí*. Přechodný typ je proto charakterizován jako „člověk v pohybu“, či dokonce přímo jako „neklidná duše“.

U přechodného typu se tak ve výsledku rozvíjí *veřejné mínění* týkající se nejprve lokálních a regionálních záležitostí, ale stále častěji též záležitostí celonárodního, nebo dokonce celosvětového charakteru. S tímto vývojem pak úzce souvisí *masová politizace* lidí, kteří již dokáží vidět souvislost mezi osobní situací a celkovým stavem národní společnosti, začínají mít na stále více věcí „svůj názor“ a chtějí ho i uplatnit. Právě hromadný vstup přechodného typu do politického klání představuje historicky novou situaci a zásadní výzvu pro režimy všech typů: politiku již nemůže nadále „nerušeně“ provozovat úzká politická elita odcizená zbytku společnosti a maximálně čas od času vyzývaná na souboj podobně izolovanou kontra-elitou. Budoucí směřování společnosti však již nadále nemůže monopolně ovlivňovat ani „kreativní menšina“ příslušníků moderního typu, které do toho ostatní apolitické segmenty nemluví (např. v Turecku tato situace vedla k překvapivému ukončení naprosté dominance sekulárních kemalistů a Republikánské strany po volbách r. 1950; v autoritářském Egyptě tento proces vedl k postupnému přimknutí se k populismu v průběhu éry prezidenta Násira).

Přechodný typ tedy začíná toužit po podílu na moci, chce být náležitě informován a participovat na veřejné diskusi, protože už má na leccos vlastní názor. A především, začíná toužit po zlepšení materiální životní úrovně, a chce se tak připojit k rodícímu se konzumerismu a k plné participaci na tržní ekonomice po boku relativně úzké skupinky zástupců moderního typu. V žádné z těchto oblastí však ke svému zklamání není dlouhodobě plně uspokojován. Jeho stále nové potřeby a neustále rostoucí aspirace zůstávají v ostrém rozporu s každodenně zakoušenou realitou. To ústí v kumulaci nespokojenosti, deprivaci a v chronickou hrozbu propuknutí revolucí z rostoucích frustrací stále početnějších blízkovýchodních mas. A právě u přechodného typu je tento nepoměr největší, což se týká zejména ekonomicky stagnujících společností,

kteřé ještě pořád nejsou založeny na stabilním a rovnoměrném ekonomickém růstu a pohybují se spíše v bludném kruhu chudoby. Nebo jde o společnosti, kde se sice masově šíří nové aspirace do všech sociálních vrstev a do všech regionů, avšak distribuce – třeba už i rostoucího – bohatství je stále nerovnoměrnější, protože si ho mezi sebe dělí úzká politicko-mocenská elita.

Jestliže tradiční člověk usiluje podle našeho autora o holé přežití („mít práci a chleba“ jako hlavní životní cíl), přechodný typ namísto toho touží neméně silně po vyšší životní úrovni (rozdíl mezi typy lze dle Lenera popsat ve zkratce jako „ti co nemají nic“ vs. „ti co chtějí víc“). Jádrem frustrací obyvatel modernizujících se zemí přitom není nic jiného než čerstvě zrozená, rozjitřená a neustále drážděná schopnost empatie, jakožto mentální základ modernizace samotné. Zatímco je tedy tradiční typ jakoby zahleděný do minulosti a kopíruje potřeby i životní styl předchozích generací pevně zafixovaný v tradici, přechodný typ místo toho hledí do budoucnosti, plný snů a očekávání.

Jakými mechanismy v prostředí modernizujících se společností k růstu aspirací dochází? Především jde (a) o masivní *expanzi masmédií*, dále (b) v prostředí Blízkého východu hraje zásadní roli (b) *příklad moderních západních zemí* (nejprve Evropy, poté USA, ale také SSSR), které jsou chápány jako *referenční skupina*. Velmistři v navyšování nerealistických očekávání mas jsou také samotní politici operující s nejrůznějšími (c) *utopickými ideologiemi* slibujícími plnou národní nezávislost, mezinárodní prestiž a obnovené velmocenské postavení, ekonomickou prosperitu a sociální spravedlnost, k růstu aspirací přispívá také (d) *urbanizace*, zejména pronikání obrazu městského života na venkov (městské vrstvy se tak stávají referenční skupinou pro stále větší část venkovské populace) a konečně je zapotřebí zmínit (e) *růst vzdělanostní úrovně* provázený růstem kariérních aspirací a očekáváním „zasloužené“ vzestupné sociální mobility.

V duchu první vlny modernizačních teorií vzniklých na „zelené louce“ a na politickou objednávku amerického prezidenta H. Trumana v jeho snaze vyrvat Třetí svět z vlivu SSSR v houstnoucí atmosféře počínající studené války [srov. Keller 2007] předpokládá Lernerova *západocentrická* koncepce, že

globální Jih bude kopírovat univerzální vývojovou trajektorii bohatého Severu. Modernizaci přece prošly tak etnicky, rasově, historicky a kulturně různé země jako USA, Německo, SSSR či Japonsko, takže nyní je přirozeně řada na Blízkém východě; modernizace je tedy v tomto pojetí zdánlivě západní proces pouze shodou historických okolností.

Tabulka 2. Sociální systém tradiční a moderní společnosti

Sektor	Tradiční společnost	Moderní společnost
Socioekonomický	Rurální	Urbánní
Kulturní	Negramotný	Gramotný
Komunikační	Orální (face-to-face)	Mediální
Politický	Dosazený/delegovaný	Volený

Podle [Lerner 1964]

Právě masová média hrají přitom klíčovou – protože transformativní – roli v celé Lernerově koncepci blízkovýchodní modernizace, kterou v sociologické zkratce popsal jako přechod od orálního systému komunikace (tradiční společnost) k systému mediálnímu (společnost moderní). Masmédia údajně stimulují modernizační proces také v ostatních oblastech, což zpětně přispívá k další expanzi masových médií. V ideálně-typickém mediálním systému štáb profesionálních odborníků na sdělování (novináři) přenáší zprávy informačního či deskriptivního charakteru prostřednictvím neosobních masových médií relativně heterogenní mase příjemců. V orálním systému oproti tomu zejména statusově privilegovaní (v sociální hierarchii výše postavení) předávají ústní formou preskriptivní obsahy (pravidla, nařízení, normy jednání), s nimiž se obracejí směrem k relativně homogennímu publiku (primární skupiny – rodina, náboženská kongregace, vesnická či sousedská pospolitost, řemeslný cech) [srov. Keller 1997: 52].

Tabulka 3. Orální a mediální komunikační systém: kdo, co, jakým způsobem a komu sděluje

	Tradiční společnost (orální systém)	Moderní společnost (mediální systém)
Zdroj	Statusově privilegovaní	Profesionální odborníci
Obsah	Preskriptivní	Deskriptivní
Kanál	Ústně (face-to-face)	Neosobní masová média
Publikum	Homogenní (primární skupiny)	Heterogenní a masové

Podle [Lerner 1964, srov. Keller 1997: 52]

2. S. P. Huntington: Nerovnoměrný rozvoj, politická modernizace a demokratizační vlna

Harvardský badatel S. P. Huntington se sice celosvětově nejvíce proslavil svou studií o střetu civilizací (časopisecky r. 1993, knižně 1996), avšak předmětem jeho dlouhodobého vědeckého zájmu byl také vztah mezi socio-ekonomickou a politickou modernizací a s tím související problematika demokratizace (přechodů od nedemokratických k demokratickým režimům).

Ve svém monumentálním díle *Political Order in Changing Societies* (1968, 2006) se Huntington pouští do zdrcující kritiky první vlny modernizačních teorií. V této badatelské fázi ale ještě naprosto ignoruje roli kultury jako faktoru sociální změny a pod dojmem tehdy dominující sekularizační teze navíc stále přijímá jako hotovou věc i postupné sociální znevýznamňování náboženství (sekularizace jde v tomto pojetí vždy a všude ruku v ruce s modernizací). Za naprosto zásadní tedy Huntington pokládá sociální, ekonomické a politické aspekty modernizačního procesu. Zatímco však autoři modernizační teorie první vlny automaticky předpokládali jejich rovnoměrný a vzájemně se stimulující vývoj ústící v nezadržitelnou modernizační nirvánu rozvojových zemí, Huntington vysvětlil překvapivě akcelerující nestabilitu a stupňující se vnitřní konflikty v Asii, Africe a Jižní Americe jako důsledek *nerovnoměrného vývoje jednotlivých dimenzí modernizace* (neodpustitelně však přitom ignoruje a přehlíží vnější faktory

v kontextu studenoválečného soupeření USA a SSSR). V pojetí klasických modernizačních teorií byly tyto konflikty a tenze – pokud se jimi vůbec zabývaly – maximálně jen dočasným projevem příliš pomalé modernizace (např. ekonomické nebo politické). Menšina analytiků pak upozorňovala, že by pověstný pes mohl být zakopán naopak v příliš rychlé a nezvladatelně akcelerující modernizaci (např. demografické či sociální). Pointu a rozuzlení teoretického sporu v Huntingtonově pojetí představuje právě upozornění na nerovnoměrný a kolidující vývoj jednotlivých dimenzí modernizujících se společností. Svou část pravdy tak mají oba tábory (v některých aspektech dochází k příliš rychlému vývoji, jinde k pomalejším změnám, nebo dokonce ke stagnaci), avšak ani jeden není schopen adekvátního vysvětlení.

Konflikty tedy podle autora produkuje především vnitřní dynamika modernizujících se zemí (dříve evropských, dnes mimoevropských). Zatímco (1) tradiční společnosti jsou *ještě* politicky stabilní a (2) moderní společnosti jsou *již* opět stabilizované, překotně se (3) modernizujícími společnostmi zmítá nestabilita způsobená nesouladem mezi nadměrným tempem socioekonomické a zaostávajícím tempem politické modernizace. Jestliže tudíž *modernitu* provází stabilita, *modernizace* ústí v nestabilitu a vyhrocený sociální konflikt.

V modernizujících se společnostech vesměs plošně (a) narůstají aspirace a vznikají zcela nové potřeby, a to daleko rychleji, než roste reálná životní úroveň stále nespokojenějších mas (jde o klasické téma role sociálních frustrací v politických konfliktech, podrobně empiricky to na příkladu modernizace Blízkého východu dokládá D. Lerner 1964, viz výše). Podobně v raných fázích modernizace (b) akcelerují stále viditelnější sociální nerovnosti (mezi rychle bohatnoucími elitami a relativně chudnoucími masami, mezi městy a periferií). Paralelně s tím dochází i ke krizi legitimacy těchto elit, což opět vzbuzuje odpor. S tím, jak (c) modernizující se společnosti postupně bohatnou, se zintenzivňuje se také konflikt o alokaci investic, zejména o redistribuci zvětšujícího se koláče potenciálně dostupných zdrojů, přičemž se za tímto účelem aktéři mobilizují především dle etnické, regionální, třídní či náboženské příslušnosti. Ve hře je díky ekonomickému růstu stále více, intenzita politického konfliktu proto

roste. Tradiční (d) stabilizující sociální struktury a instituce se postupně rozpadají (úpadek rozšířené rodiny, venkovských pospolitostí, tradičních autorit, lokálních identit a hodnotových systémů), nejsou však dostatečně rychle nahrazovány strukturami novými, takže nastává anomická situace. Dezorientovaní, nespokojení a odcizení jedinci jsou snáze oslovitelní a mobilizovatelní novými politickými ideologiemi a hnutími, schopnými zaplnit vakuum vzniklé rozpadem tradičních struktur.

V tradičních společnostech tedy podle autorova evolučního schématu převažuje apolitická masa obyvatelstva žijícího roztroušeně na venkově. Modernizace je pak příběhem, v němž se na scénu postupně derou další a další politicky uvědomělí aktéři: intelektuálové a byrokratické či armádní špičky, městské střední vrstvy, dělníci a nakonec také venkovské masy. Právě masová politická participace představuje klíčový definiční znak moderní politiky, se kterou se musí popasovat jak vlády autoritářské (vlády kontrolují masy), tak rovněž demokratické (masy kontrolují vlády). Pokud přitom tempo politické modernizace a institucionalizace (zde autor zdůrazňuje hlavně roli politických stran a obecně institucionalizovaných způsobů řešení zájmových a ideových konfliktů jednotlivých aktérů) odpovídá tempu politické mobilizace a participace nových aktérů, společnost je relativně stabilní. Jestliže se naopak nedaří asimilovat nové aktéry v rámci dosavadního politického systému a socioekonomická modernizace se přespříliš rozejde s modernizací politickou, zvyšuje se společenská nestabilita a také násilnost konfliktů. Politika je tímto způsobem vykázána téměř výhradně do ilegality nebo na ulici. V prvních fázích socioekonomické modernizace tudíž roste riziko vojenských převratů, v dalších fázích pravděpodobnost revolucí a občanských válek.

Třetí demokratizační vlna a její příčiny

Ačkoliv se Samuel Huntington stále drží své základní teze formulované v dnes již klasické práci *Political Order in Changing Societies* (1. vydání r. 1968, viz výše), pojednávající o tom, že nejdůležitější rozdíl mezi zeměmi z pohledu politické vědy nesouvisí ani tak s formou vlády (tj. demokracie vs.

diktatura), jako spíše s tím, nakolik se vůbec vládne (řád vs. anarchie, resp. stabilita vs. nestabilita), ve svých pozdějších dílech se věnoval stále více právě demokratické tranzici. Základní myšlenkou se tu stává pravděpodobnostní vztah mezi hospodářským rozvojem dané společnosti a její demokratizací: s rostoucím bohatstvím, expanzí středních vrstev a vzdělanosti roste i pravděpodobnost (nikoliv nutnost ve smyslu determinismu) úspěšného a *trvalého* přechodu k demokracii (tato teze samozřejmě není původní, za klasika dané hypotézy je považován M. S. Lipset, naposledy ji souhrnně zpracoval a provizorně verifikovali F. Zakaria či R. Inglehart, viz dále). Jde tedy opět o zkoumání vztahu mezi ekonomickou a politickou dimenzí modernizace, tentokrát zejména v prostředí relativně vysoce vyspělých a rozvinutých společností.

Portugalská „karafiátová revoluce“ podle Huntingtona symbolicky odstartovala třetí globální demokratizační vlnu – jeden z historicky největších posunů k demokracii, který dosud zcela neodezněl a zasáhl několik desítek zemí světa (psáno počátkem 90. let 20. století). Co přesně znamená tato *třetí demokratizační vlna*, jakým způsobem k ní došlo a jaké byly její příčiny? Demokratizační vlnou Samuel Huntington [2008: 24] rozumí „skupinu přechodů od nedemokratických vládních režimů k režimům demokratickým v daném ohraničeném období“. K první – tzv. dlouhé – demokratizační vlně došlo v letech 1828-1922 a odehrála se ve zhruba 30 zemích (západní Evropa, USA, Československo, Jižní Amerika). Bezprostředně po jejím odeznění se o slovo přihlásila první protivlna symbolicky odstartovaná Mussoliniho pochodem na Řím a šířením antidemokratických ideologií. Celá řada zemí se vrátila k tradičnímu autoritářství, nebo se v nich moci chopil nový totalitarismus. Druhá demokratizační vlna byla odstartována výsledkem 2. světové války a gradovala postupným vyhlášením nezávislosti bývalých kolonií, aby se od 60. let 20. století její výsledky z velké části zvrátily v nekonečný seriál vojenských převratů charakteristických pro druhou protivlnu (zejména Latinská Amerika a Afrika).

Konečně třetí demokratizační vlna označuje dramatický globální posun k demokracii, který se v letech 1974-1990 odehrál ve více než 30 zemích světa (odstartovalo ji Portugalsko, Španělsko a Řecko, poté se vlna demokratizace „prohnala“ Latinskou Amerikou, bývalým východním blokem a zasáhla i Tchajwan či Jižní Koreu). Autor si je při jejím rozboru vědom toho, že samotný vznik příhodných vnitřních a vnějších podmínek k ustavení demokracie nepostačuje. Demokracii totiž nevytvářejí vývojové trendy, ale sami lidé. Avšak ani nejschopnější a nejodhodlanější lidé neustaví demokracii v zemích, kde k tomu nejsou předpoklady (např. Haiti 80. let 20. století). Souběh jakých příčin tedy poslední demokratizační vlnu vyvolal?

Předně, autoritářské režimy se na celém světě propadaly do stále hlubší *krize legitimacy* své moci. Zpočátku se často těšily vysoké podpoře alespoň části obyvatelstva, protože slíbily vyřešit palčivé sociální či ekonomické problémy. Ovšem s tím, jak se kupila selhání a realita stále více pokulhávala za rétorikou a sliby, rostla také nespokojenost – a poptávka po systému, jenž by umožnil pravidelně vyměňovat vládu, která při vládnutí selže, za vládu jinou.

Naprosto klíčovým faktorem je skutečnost, že třetí vlně předcházela bezprecedentní celosvětový hospodářský růst, který se pak na jejím počátku proměnil ve světovou recesi vyvolanou ropnou krizí. S nápadnou pravidelností se přitom k demokracii postupně vydávaly země, jež dosáhly určitého „kritického“ *stupně hospodářského rozvoje*. Huntington přitom za tuto „přechodovou zónu“ označuje středně-příjmové ekonomiky dle klasifikace Světové banky. Jednu až dvě dekády trvající závratný ekonomický růst provází ještě rychlejší nárůst přehnaných očekávání a viditelných sociálních nerovností (viz „Brazílii se daří skvěle, ale Brazilcům mizerně“). Rozrůstají se též střední vrstvy, roste vzdělanost i množství studentů. Sílí tedy rovněž náročné, ambiciózní a vůči moci vždy kritické sociální segmenty. V situaci, kdy se hospodářský růst zadrhne (ropný šok, stagnace či kolaps centrálně plánované ekonomiky), dále sílí frustrace, nespokojenost a hlasy požadující změnu režimu. Tento vzorec však může vést stejně tak k demokratizaci (Portugalsko, Španělsko, Řecko, Brazílie), jako k revoluční výměně jednoho

nedemokratického režimu za jiný (Írán), případně dokonce k úspěšným a dlouhodobým represím (Čína, Singapur). Zvláště na tomto místě je tedy nutné opět odkázat na pravděpodobnostní charakter demokratizačních změn (viz výše). Vývoj je v tomto pojetí dobrodružným příběhem s otevřeným koncem, ačkoliv některé cesty jsou pravděpodobnější než jiné. Stejně nejednoznačná je v tomto kontextu i demokratizační role tolik vzývaných středních vrstev, jež jsou mnohdy zjednodušeně chápány jako automatická a jistá opora demokratických režimů. Pro-demokraticky však vystupují spíše v situaci, kdy mají ve společnosti silné postavení (mluvíme o společnostech středních vrstev). Pokud je společnost naopak silně polarizovaná a převažuje městská nebo venkovská chudina hlasující pro krajní levici, střední vrstvy často podpoří konzervativní autoritářské režimy slibující zachovat její sociální pozice a privilegia (viz Latinská Amerika ve 20. století).

Zásadní roli v posledních demokratizačních přeměnách dle autora sehrála také *změna náboženských poměrů*: „Kdyby třetí demokratizační vlna měla mít vlastní logo, dozajista by se jím musel stát kříž na pozadí amerického dolaru“ [tamtéž: 89]. Tři čtvrtiny zemí třetí vlny byly katolické, přestože v odborném i veřejném diskurzu byl do té doby hluboce zakořeněný názor, že protestantství tíhne k demokracii, kdežto katolictví si daleko lépe rozumí s autoritářstvím. Avšak po Druhém vatikánském koncilu (1963-65) došlo ke změně doktríny katolické církve a její představitelé v důsledku toho přestali obhajovat autoritářské režimy, začali je přímo napadat a vyjadřovat se k jejich mravním, sociálním i lidsko-právním problémům. Nastoupila také nová generace „aktivistických“ kněží, v rámci katolické církve údajně rovněž zesílil vliv „svobodmilovných“ katolíků amerických. Spolu se zástupci středních vrstev se tak církev staví do čela opozice a využívají přitom toho, že disponují vlastní sítí médií, zkušenými osobnostmi a mezinárodními kontakty a podporou (Filipíny, Jižní Amerika, Polsko). Případné represe duchovních pak vedou jen k dalšímu vzestupu jejich popularity, dělají z nich totiž mučedníky a dále delegitimizují nedemokratické režimy.

Klíčovou roli v analyzovaných procesech sehrály i *vnější činitelé*, zejména vztahy mezi SSSR a USA (podpora lidských práv a demokracie jako zahraničněpolitická priorita v době prezidentství J. Cartera). Také vidina vstupu do Evropského společenství se stala důležitým impulsem demokratizace (Řecko, Španělsko, Portugalsko, postsocialistické země, výhledově Turecko) a podle našeho autora nelze opomenout ani aktivity pod hlavičkou KBSE a dalších organizací (zmiňuje též Chartu 77).

Ve stále globalizovanějším a propojenějším světě pak hraje svou roli – daleko větší než v případě první či druhé demokratizační vlny – také určitý *lavinový efekt*. Příklad demokratizace v jedné zemi může spustit politické změny v zemích dalších: má vliv na myšlení mocenské elity, opozice i občanů, ukazuje, že změna je možná, stejně jako způsoby, jimiž ji lze dosáhnout. Příklad iberských států Portugalska a Španělska inspiroval kulturně blízkou Latinskou Ameriku. K podobnému ovlivnění došlo v rámci východní Evropy, přičemž autor poukazuje na postupné urychlování celého procesu „televizní revoluce“ dle logiky sněhové koule: „V Polsku trvala demokratizace deset let, v Maďarsku deset měsíců, ve východním Německu deset týdnů, v Československu deset dnů a v Rumunsku deset hodin.“ [tamtéž: 107].

3. Daniel Bell: Preindustriální, industriální a postindustriální společnost

Všechny tři nejslavnější Bellovy knihy (*Konec ideologie* 1960, *Příchod postindustriální společnosti* 1973, *Kulturní rozpory kapitalismu* 1976) spojuje zejména autorův zájem o téma sociální změny, resp. o problematiku proměny, jíž prochází soudobá moderní společnost.

Konceptualizace sociální změny

Bell v knize *Konec ideologie* nazírá přechod z jedné historické fáze do druhé především prizmatem změny stylu myšlení. Konstatuje, že končí doba,

v níž dominovaly ideologie, a nastupuje doba nová, v níž ideologie svůj vliv a význam ztrácejí. Bell zde činí paralelu mezi ideologiemi a náboženstvím, neboť ideologie jsou souborem idejí, které ukazují, jak svět nejen vykládat, nýbrž jak v něm jednat a jak ho měnit. Časem jejich rozkvětu bylo 19. století, kdy v období rozvíjejícího se industrialismu ideologie zaplňovaly vakuum, jež zbylo po ústupu náboženství v důsledku sekularizačních tendencí. Bell se ovšem na ideologie nedívá pouze negativně, v jejich působení vidí i jistá pozitiva; upozorňuje zejména na skutečnost, že v určitých dobách byly ideologie významnými nositelkami myšlenek společenské emancipace, rovnosti a svobody. To však v důsledku nemění nic na tom, že celkově ideologie chápe jako něco, co deformuje lidské myšlení, výrazně redukuje život a jeho plnost, a tím ho dehumanizuje. Další rozvoj industriální společnosti povede podle Bellova názoru k jejich opuštění a nahrazení objektivním, spolehlivým a na vědeckém zkoumání založeným poznáním.

V knize *Příchod postindustriální společnosti* (1973 [1979]) Bell již rozlišuje tři základní typy společností, tj. společnosti preindustriální, industriální a postindustriální. Ze schematického přehledu, který je v této knize zveřejněn, vyplývá, že v době, kdy autor tuto knihu psal, spojoval preindustriální společnosti s regiony Asie, Afriky a Latinské Ameriky, industriální společnosti se západní Evropou, Sovětským svazem a Japonskem a za zemi směřující k postindustrialismu považoval Spojené státy [Bell 1979: 114].

Tabulka 4. Obecné schéma sociálních změn podle Daniela Bella

	Preindustriální	Industriální	Postindustriální
Dominantní hospodářský sektor	Primární (zemědělství, těžba, rybářství, lesnictví)	Sekundární (průmyslová výroba)	Terciér (doprava, rekreace) Kvartér (banky, pojišťovny) Kvintér (zdravotnictví, vzdělávání, výzkum, správa)
Zdroje	Půda a	Energie a stroje	Vědění a informace

	nerostné zdroje		
Technologie	Postavené na pracovní síle	Mechanické	Intelektuální
Přetvářející síla	Řemeslná dovednost	Kapitál	Teoretické vědění
Scénář	Hra proti přírodě	Hra proti vytvořenému	Hra mezi lidmi
Režim	Dobývání	Výroba	Zpracování
Dominantní třídy/vrstvy	Vlastníci půdy, vojáci	Podnikatelé, manažeři	Vědci, výzkumníci
Dominantní instituce	Domácnost, Armáda	Podnik, firma	Univerzita, výzkumný ústav

[Bell 1973: 13, 114, 253; 1999: 197]

V *preindustriálních* společnostech dominuje z ekonomického hlediska zemědělství a těžba. Ekonomika je založená na získávání a dobývání věcí z přírody a uplatňuje se v ní v rozhodující míře fyzická práce využívající sílu lidských nebo zvířecích svalů, respektive řemeslná dovednost (předávaná praktickým učením). Pracující uplatňují tradiční, rutinované postupy, převažující jednotkou ekonomického života je domácnost (rozšířená rodina), v níž vládne tradiční autorita.

V *industriální* společnosti se rozhodujícím ekonomickým sektorem stává průmysl. Ten je založen na strojové výrobě, která je využívána k masové produkci spotřebních statků. Výroba se vyznačuje využíváním strojů, energetických zdrojů a vyspělých technologií, jejichž aplikace vyžaduje odbornost – inženýry a kvalifikované dělníky. V organizaci je uplatňován byrokratický a hierarchický princip, produkce je orientována hlediskem ekonomické racionality, což vede k mobilizaci kapitálu a řídicích (manažerských) schopností. Bell [1999: 51] konstatuje, že industrialismus se zasloužil o jeden z nejprudších vzestupů v hospodářských dějinách, který trval čtvrt století a skončil na počátku 70. let 20. století.

Pro *postindustriální* společnost je typický růst sektoru služeb (ubývá pracovních míst v průmyslu, rozšiřuje se nabídka práce ve službách), což ale neznamená, že by se průmyslová výroba stala překonanou. Neobejde se bez ní ani rozvinutá postindustriální společnost, rozhodující se nicméně stává

produkce služeb (ostatně průmyslová výroba se ve významné míře přesouvá do zemí třetího světa). Uplatnění v této společnosti tak nalézají především kvalifikovaní pracovníci, míst pro nekvalifikované ubývá.

Jiným významným projevem postindustriální fáze jsou převratné změny v dopravě a komunikaci, umožněné novými komunikačními prostředky. Tím nejpodstatnějším aspektem je však produkce informací a teoretického vědění, která se stává hlavním zdrojem tvorby ekonomických hodnot. Teoretické poznatky představují základ inovací, objevů, nových technologií i celkového ekonomického rozvoje. Tyto poznatky jsou přitom produkovány univerzitními pracovišti, vědeckými ústavy a výzkumnými organizacemi a práce vědců a odborníků tím odkrývá cestu, po níž se vydává celá společnost. Univerzity a výzkumné ústavy se, jak konstatuje Bell [1979: 115], stávají klíčovými institucemi postindustriální společnosti.

Za dialektický protipól práce *Příchod postindustriální společnosti* označuje sám Bell svoji následující knihu *Kulturní rozpory kapitalismu* (1976 [1999]). Jestliže v předchozí práci věnoval pozornost technicko-ekonomickému řádu společnosti, nyní se orientuje především na oblast kultury, zejména na působení modernity, jíž přisuzuje zodpovědnost za to, že se vládnoucí hodnotou v soudobé společnosti stává hédonismus (neomezená žádostivost), a tím dochází k rozpadu vazby kdysi spojující sféru ekonomiky a kultury.

Pokud jde o tržní systém postindustriální společnosti, Bell [1999: 47–48] ve své práci identifikoval ve vývoji západních společností v druhé polovině 20. století pět elementů, jež se podílejí na jeho transformaci:

1. Očekávání ekonomického růstu a s ním spojeného růstu životní úrovně se institucionalizují. Důsledkem toho je, že se tato očekávání postupně proměňují v *nároky*. Podle Bella tak zažíváme revoluci rostoucích nároků.

2. Narůstá povědomí o neslučitelnosti různorodých požadavků a hodnot, neboť se dospívá k poznání, že na realizaci všech společností akceptovaných cílů není dostatek zdrojů, a je proto nutné mezi nimi provádět volbu.

3. Ekonomický růst přináší obrovské vedlejší důsledky (např. automobilismus ničí ovzduší, užívání chemických hnojiv vede ke škodlivé kontaminaci vodních zdrojů).

4. Probíhající ekonomické procesy vedou k celosvětové inflaci, která už není pouhým přechodným jevem, nýbrž strukturní součástí moderní ekonomiky (takže otázkou už je pouze to, nakolik ji lze udržet na zvládnutelné úrovni).

5. Klíčová rozhodnutí v ekonomických a politických otázkách jsou přenechávána „spíše řídicím pákám politiky nežli difuzní struktuře ekonomického trhu“.

Kapitalismus, jak Bell konstatuje, čerpal historicky svou sílu z propojení moci a majetku na úrovni vládnoucích rodin, čímž byla také zajišťována jeho kontinuita. I když stále platí, že rozhodující moc v ekonomické sféře spočívá v rukou velkých korporací, dochází podle autora k oddělení rodiny a vlastnictví od ekonomického řízení a to vede k zániku kontinuity dědičných elit. Ekonomická moc, tvrdí dále Bell [cit.d.: 23–24], přechází na instituce a spravovaný majetek už není soukromý, nýbrž korporativní. Správci institucí proto již nemohou přenášet svou moc na dědice, neboť kritériem pro obsazování vedoucích funkcí jsou řídicí schopnosti. Obecně vzato dochází k tomu, že moderní společnost postupně rozšiřuje počet oblastí, v nichž je uplatňován princip politické reprezentace. Podle Bella je to tedy právě politická struktura, která na sebe strhává moc. Pokud v postindustriální společnosti vznikají nové „třídní konflikty“, nejedná se ani tak o konflikty mezi vedením podniků a pracujícími, jako spíše o politické přetahování „různých organizovaných skupin usilujících o vliv na utváření státního rozpočtu“ [cit.d.: 49].

Tři oblasti strukturace

Základní struktura Bellova výkladu je tvořena teoretickým rámcem, jenž autor klade do ostrého protikladu k převážné většině dosavadních koncepcí,

vyznačujících se podle jeho soudu tím, že chápaly společnost jako celek, jako jakýsi „unifikovaný systém“, „organizovaný na základě jediného vládnoucího principu (u Marxe jsou jím vlastnické vztahy, u Talcotta Parsonse dominantní hodnota – například výkon), který usiluje o vlastní „reprodukcí prostřednictvím nejdůležitějších institucí“ [cit.d.: 27].

Podle Bella však už tímto způsobem nelze soudobou společnost adekvátně analyticky uchopit. To je také důvod, proč proti zmíněnému „holistickému“ přístupu staví svou vlastní koncepci založenou na myšlence „rozštěpených sfér“ (společnost je, jak konstatuje [cit.d.: 36], „spíše rozštěpená než jednotná“). V této perspektivě pak nahlíží společnost jako „nestálou slitinu“ tří odlišných „prvků“, tří různých oblastí: technicko-ekonomické struktury (resp. ekonomiky), politického systému a kultury [cit.d.: 37].

Technicko-ekonomické oblasti orientované na organizaci výroby a alokaci zboží a služeb náleží podle Bella [cit.d.: 37] ve společnosti – a to už od počátků kapitalismu – ústřední místo. Politický systém považuje Bell [cit.d.: 27] za řídicí systém společnosti a charakterizuje jej [cit.d.: 37] jako „platformu pro výkon moci a sociální spravedlnosti, pro dozor nad legitimním užitím síly a zmírňování konfliktů (v liberálních společnostech se tak děje na základě principu vlády zákona)“. Kulturní sféru charakterizuje Bell [cit.d.: 17] jako sféru významů, jejíž podstatu spatřuje v úsilí nalézat imaginativním způsobem (prostřednictvím umění a rituálu) smysl ve světě, a to zejména pokud jde o existenciální otázky, situace a mimořádné aspekty života (např. láska, věrnost, závazek, oběť, odpuštění, hrdinství, tragedie, smrt).

Skutečnost, že se jednotlivé strukturální oblasti společnosti řídí rozdílnými axiálními principy (řídicím principem ekonomiky je efektivita; v případě politického systému je to rovnost, u kultury seberealizace a sebeuspokojení) a podléhají odlišným „rytmům“ sociální změny, jejich vzájemné vztahy komplikuje, vytváří napětí a stává se zdrojem konfliktů.

Bellův koncept rozštěpených sfér je rovněž využitelný při zkoumání povahy sociálních změn. Autor [cit.d.: 57] např. konstatuje, že zatímco změny v technickoekonomické oblasti jsou limitovány dostupnými materiálními a

finančními zdroji a politické inovace jsou zase omezeny stávajícími institucionálními strukturami, změny výrazové symboliky či formy v oblasti kultury se s takovými bariérami neseťkávají. Bell [tamtéž] také soudí, že z koncepčního hlediska lze vymezit dva protichůdné organizační principy změny. V prvním případě se jedná o změny v sociální struktuře a v technickoekonomickém řádu – zde probíhají změny na principu vedoucím od vyšší míry interakce (v důsledku rozšiřování sociální sféry) ke specializaci a strukturní diferenciaci (příkladem je ekonomické podnikání). V oblasti kultury vede naopak nárůst interakcí (v důsledku propojování dříve oddělených společností) k synkretismu, tj. k mísení a splývání různých náboženství či prvků kultury a umění.

Kapitalismus a jeho vnitřní rozpory

Kapitalismus charakterizuje Bell [1999: 13] jako socioekonomický systém: a) orientovaný na výrobu zboží, b) založený na racionálním kalkulaci nákladů a cen a c) na akumulaci kapitálu za účelem reinvestice (právě tuto akumulaci učinila kapitalistická ekonomika jedním ze svých základních cílů). Je to však pro něj zároveň i jedinečný „operační modus“, jenž je od počátku svého vývoje spojen s určitou vyhraněnou kulturou a zvláštním osobnostním typem. Charakteristická je pro něj idea seberealizace spojená s vysvobozením jednotlivce z pout tradice a askriptivních svazků, jež před ním otevírá možnost stát se tím, kým chce.

Původ kapitalismu (stejně jako jeho další osud) je podle Bella [cit.d.: 15] dvojí povahy; jedním z jeho zdrojů je „asketismus“ (čerpá přitom zejména z díla Maxe Webera), druhým „chtivost“ (zde se odvolává na Wenera Sombarta). Oba elementy – askeze i chtivost – byly podle Bella vždy vzájemně provázány tak, že koexistovaly v jakémsi křehkém tandemu. Pouta, která oba aspekty vzájemně spojovala, se však postupem času zpřetrhala. Z této perspektivy se Bellovi jeví jako základní problém soudobého kapitalismu

„rozštěpení“ („radikální disjunkce“) mezi jeho technickoekonomickým řádem a kulturou.

První z obou oblastí podléhá ekonomickému principu efektivity a racionality, zatímco druhá je orientována na individuální lidské „já“. Prolínání podnětů, které vycházejí z těchto dvou sfér, utvářelo podle Bella v minulosti moderní pojetí racionality. Autor konstatuje, že obě sféry (ekonomická a kulturní) se v určité historické fázi prolínaly a vytvořily jednotnou strukturu osobnosti – puritánský charakter; v dalším vývoji se však od sebe oddělily. Struktura osobnosti, jež „zdůrazňuje sebekázeň, uměřenost a odklad uspokojování osobních přání, nadále odpovídá požadavkům technoeconomické struktury, dostává se však do ostrého střetu s kulturou, v níž byly tyto buržoazní hodnoty zcela zavrženy – paradoxně zčásti i v důsledku působení kapitalistického ekonomického systému samotného.“ [cit.d.: 60]. K tomu autor dodává, že v dnešním kapitalismu je z těchto důvodů asketický prvek na ústupu.

Rozpory, které Bell odhaluje v současném kapitalismu, mají tedy svůj zdroj v rozpadu vazby, která kdysi spojovala kulturu a ekonomiku, a v nástupu hédonismu, jenž se stal vládnoucí hodnotou společnosti. Na jedné straně se dnes v kapitalismu setkáváme s funkční racionalitou, technokratickým rozhodováním a meritokratickým systémem odměn, na druhé straně v něm ale – vlivem kultury – působí antiracionalismus, porušování zábran a konvencí. V této rozpolcenosti tkví podle Bella příčina krize soudobé „buržoazní“ společnosti. Jestliže výrobní a organizační sféře dosud vládne „étos práce, odkladu uspokojování vlastních přání, orientace na kariéru a oddanost podniku“, pak ve sféře marketingu a prodeje je tomu jinak. Zde je poukazováno na přepych a sex, propaguje se hédonistický životní styl a slibuje se naplnění veškerých smyslových tužeb. Výrazem tohoto rozporu se stává rozpolcenost samotných zaměstnanců, kteří mají být přes den spořádanými pracovníky, zatímco v noci se mají změnit v nevázané prostopášníky [cit.d.: 21].

Proměny kulturní sféry

Bellovi se jeví jako jeden ze základních problémů moderní doby a kultury problém víry. Za konstitutivní prvky kultury totiž považuje otázky, které stavějí člověka před základní existenciální dilemata a připomínají mu jeho konečnost a omezenost. Bell je navíc přesvědčen, že „kultura, která narazila na meze pozemského zkoumání, musí v určitém bodě obrátit své úsilí ke znovuobjevení posvátného“ [cit.d.: 25]. Hovoří [cit.d.: 52–54] v této souvislosti o duchovní krizi vyplývající ze situace, v níž stará forma zakotvení ze světa zmizela a nová se ukázala jako iluzorní. Společnost se tak nalézá ve stavu, který ji vede do „spárů nihilismu“.

Bell [cit.d.: 20] v této souvislosti upozorňuje na to, že kapitalistická ekonomika i moderní kultura čerpaly ve svých počátcích z jednoho společného zdroje, jímž bylo odmítnutí tradice a autority minulého, spojené s ideou osvobození, jejímž vyjádřením se stal tvrdý individualismus v ekonomice a ničím neomezené „já“ v kultuře. Brzy se však mezi těmito dvěma oblastmi rozvinul konfliktní vztah. Disciplína vyžadovaná ve sféře práce se dostala do střetu s energií vyvolanou procesy v oblasti kultury; jinými slovy: „postoj kalkulace a metodické disciplíny se dostal do konfliktu s nutkavým vyhledáváním prožitků a vzrušení, které charakterizovalo romantismus a později se vlilo do modernismu“. Tento antagonismus se dále prohloubil, když se byrokratické přístupy redukcující jednotlivce na sociální role střetly s ideálem „osobního sebeobjevování a sebeuspokojení“ [tamtéž].

Bell tvrdí, že moderní kultura se vyznačuje bezbřehou svobodou, což souvisí s jejím axiálním principem, jímž je vyjadřování a přetváření lidského „já“, orientované na dosažení seberealizace a naplnění [cit.d.: 39]. Tato kultura odmítá ve svém hledání uznávat jakékoli hranice či omezení a obrací se ke každé zkušenosti; prozkoumat je třeba vše, nic není zakázané („útok na ortodoxii se stal vládnoucí ortodoxií“ [cit.d.: 21]). Důsledkem tohoto vývoje je pak napětí mezi kulturou a buržoazní společenskou strukturou, neboť kultura útočí na zavedenou ortodoxii a vyvolává tím zmatek, jenž působí rušivě na sdílený mravní řád. Prosazuje navíc nezávislost estetiky na mravních hodnotách, vše nové a experimentální povyšuje na hodnotu a individuální „já“

– usilující o originalitu a jedinečnost – tak činí svrchovaným kritériem kulturního hodnocení [cit.d.: 18]. Tímto způsobem došlo ke stavu [cit.d.: 46], kdy kapitalismus začal být kulturně legitimizován „hédonismem, myšlenkou slasti jako životního principu“. Výrazem životního stylu představujícího *imago* svobodného „já“ se nestala postava obchodníka realizujícího svůj potenciál ve sféře ekonomiky, ale umělce bouřícího se proti společenským konvencím [cit.d.: 21].

Významnou roli v tomto hodnotovém posunu sehrála podle Bella [cit.d.: 18–19] kulturní avantgarda spojená s označením „modernismus“. Liberální atmosféra, která ve společnosti zavládla, je dále nesena modernistickým impulsem orientovaným na stálé vyhledávání nových podnětů a zážitků. Náš autor přitom konstatuje, že modernismus se zasloužil o jeden z výrazných vzestupů tvořivosti v historii západní kultury, neboť mezi lety 1850 až 1930 vzniklo patrně více literárních, básnických, hudebních a malířských experimentů než v kterémkoli předchozím období. Především ale toto umění nechce pouze zrcadlit stávající realitu, nýbrž touží po tom, aby mohlo razit cestu k něčemu zcela novému. Bell [tamtéž] ve svém vymezení modernismu zdůrazňuje tři dimenze:

1. Z tematického hlediska vychází modernismus ze vzpoury proti „buržoaznímu řádu“. Akcentována je individualita lidského „já“, spojená s hledáním nových zkušeností a odmítáním racionalismu jako něčeho umrtvujícího. Vyzvedána je kreativita a tvůrčí imaginace, jimž nelze stavět do cesty estetické či mravní normy ani žádné jiné překážky.

2. Stylistická stránka modernismu se vyznačuje charakteristikou, jíž Bell označuje jako „zánik distance“. Je to úsilí o dosažení bezprostřednosti a výrazného účinku zrušením estetické a psychické distance, vytlačení nezúčastněné reflexe a uvolněním prostoru pro snění, halucinace, instinkty a pudy.

3. K podstatným rysům modernismu patří také zaujetí médii a jeho povahou, tj. vlastnostmi barev, hmoty, zvuků apod.

„Změny v kultuře probíhají ve složité interakci se sociální strukturou.“ [cit.d.: 19]. Mohlo by se zdát, že na moderním trhu s kulturou musí převážít buržoazní vkus, podle Bella [cit.d.: 20] však k tomu překvapivě nedošlo. Předpokládají-li marxisté, že ve společnosti dominují ideje ekonomicky vládnoucí třídy, pak jedním z paradoxů soudobého kapitalismu zůstává, že převahu v jeho kultuře mají jednoznačně kulturní modernisté, tedy ti, kteří se proti buržoazní společnosti staví jako její odpůrci, nikoli jako stoupců. Bell [cit.d.: 18–21] dokonce považuje modernismus za hlavního činitele, který rozložil buržoazní světový názor a vedl ke zhroucení buržoazní etiky.

Podobně jako postmoderní myslitelé – avšak z poněkud jiných (konzervativních) pozic – dospívá Bell [cit.d.: 45] k závěru, že v současné době je modernismus vyčerpán. Je-li vše dovoleno, pak už není čím překvapit; tvůrčí impulsy ochably, napětí vyprchalo, dostavila se nuda a prázdnota. To vše podle Bella [cit.d.: 25] svědčí o tom, že se pomalu uzavírá jedna historická éra. Bell [cit.d.: 46] ovšem současně připouští, že protestantskou etiku nepodkopál ani tak modernismus, jako spíše samotný vývoj kapitalismu. Za nejučinnější faktor v tomto směru pokládá vynález prodeje na splátky, díky němuž už člověk nemusí svá přání odkládat, ale může si naopak dopřát jejich okamžité uspokojení. Masová výroba a spotřeba tak mohly vést k vytvoření nových tužeb a nových způsobů jejich uspokojení proměňujících celý ekonomický systém. Původní protestantská etika byla nahrazena hédonismem, čímž však, jak tvrdí Bell, ztratil kapitalistický systém své transcendentní zakotvení a tuto ztrátu se mu už nepodařilo překonat.

Bell sice kritizuje „buržoazní hédonismus“, zároveň však – s důrazem na individuální rozdíly a svobodu – obhajuje liberalismus. Hovoří [cit.d.: 25] o vyčerpanosti modernismu, o únavě, nudě a prázdnotě, které podle jeho soudu nasvědčují tomu, že se pomalu uzavírá jedna historická éra. K základním impulsům modernismu náleží touha překračovat nejrůznější hranice a pod vedením radikálního „já“ objevovat „nekonečno“. Nyní podle Bella hledáme nový jazyk, jehož klíčovým pojmem mají být naopak „meze“ – meze růstu, drancování přírodního prostředí, manipulace s biologickou podstatou,

ekonomického a technologického vývoje; možná ale i meze experimentování v oblasti kultury.

Dějiny západních společností, jak Bell naznačuje, spějí k velkému přelomu. Tvůrčí potenciál a ideologická převaha modernismu se vyčerpaly a my jsme nyní svědky zániku „buržoazních idejí“, které řídily lidské jednání během dvou století moderní éry. S odvoláním na Irvinga Kristola [cit.d.: 52] konstatuje, že západní společnost není na takový přelom ani mravně, ani intelektuálně připravena. Přestože se na jedné straně – ovlivněna liberálním duchem – snaží převádět veškeré existenciální otázky na „problémy“, pro než lze nalézat „řešení“, spoléhá zároveň na straně druhé na utopickou vizi neomezeného pokroku, jehož je jakoby automaticky dosahováno prostřednictvím principu ekonomické efektivity. Bell soudí, že ani nihilismus, ani neoprávněný optimismus nepředstavují v této situaci adekvátní přístup. Jsou to jen dvě krajnosti, dvě nepřípustná zjednodušení, která je nutno odmítnout ve prospěch komplexní a empiricky ověřitelné sociologické analýzy.

4. Raymond Aron: Pojetí dějin a dvě verze industriální společnosti

Raymond Aron byl intelektuálem, jehož zájmy oscilovaly mezi sociologií, filozofií, historií, politickou vědou a mezinárodními vztahy. V jeho díle – odborném i publicistickém – rezonovala mnohá velká témata 20. století. Přesto měl jako liberální myslitel po dlouhou dobu v levicově orientovaném francouzském intelektuálním prostředí punc „okrajového“ autora.

Weberovská inspirace

Utváření Aronova sociologického pohledu na svět výrazně ovlivnil jeho tříletý studijní pobyt v Německu, v Kolíně nad Rýnem a Berlíně, začátkem 30. let 20. století, díky němuž měl možnost se důkladně seznámit s německým

sociologickým a filozofickým myšlením, o kterém se během jeho studia na *École Normale Supérieure* nepřednášelo. V důsledku toho se ovšem stalo jeho postavení v kontextu francouzského sociálněvědního myšlení poněkud výjimečným. Aron se totiž – především pod vlivem učení Maxe Webera – odklání od panující durkheimovské tradice, pro niž je charakteristický holismus („sociologismus“), a přiklání se ke stanovisku weberovského individualismu.¹⁵⁹

Během svého pobytu v Německu si Aron nemohl nevšímat historických událostí, které zde v této době právě probíhaly. Stal se tak svědkem nástupu německého nacismu k moci a ve svých příspěvcích, jež psal pro francouzské časopisy, tyto události analyzoval. V duchu weberovského přístupu se přitom snažil zachytit motivaci (subjektivní smysl), která jednání tehdejších aktérů podle něj orientovala [Stark 1999: 109]. Ve svých závěrech zdůrazňoval, že iniciátorem toho, k čemu v Německu došlo, není německý lid, nýbrž násilnická elita, která se dostala k moci díky nezodpovědné vrstvě politiků, preferujících antidemokratický styl vládnutí.¹⁶⁰ Symptomatické rovněž je, že Aron se v této době začíná důkladně zabývat Paretovou teorií elit, jež pro něj měla (tehdy i v budoucnu) značný inspirativní význam.¹⁶¹

V předválečném období Aron ve Francii dokončil a vydal svůj disertační spis *Úvod k filozofii dějin*, s podtitulem *Esej o mezích historické objektivity* (1938 [1967]). I v tomto textu se nechává inspirovat německým myšlením, zejména tradicí německého historismu (Wilhelm Dilthey) a opět především Maxem Weberem. Pozitivistickou koncepci sociálních věd, která ve francouzském myšlení dominovala a vyústila v durkheimovské sociologii

¹⁵⁹ Dodejme, že analogický myšlenkový posun prodělává ve stejné době i Aronův souputník Sartre, který se nechává inspirovat německou filozofií, zejména Heideggerem, k tomu, aby rozvinul nový „individualistický“ filozofický směr existencialismu. Před druhou světovou válkou si byly pozice Arona a Sartra dosti blízké, později se ale oba myslitelé ideologicky rozcházejí, Sartre podléhá, ostatně jako většina tehdejších francouzských intelektuálů, fascinaci marxismem, Aron zůstává osamělým zastáncem liberálních idejí.

¹⁶⁰ Z tohoto důvodu Aron nepovažoval za adekvátní vysvětlení, které předkládali francouzští komunističtí intelektuálové, podle něhož dopomohl Hitlerovi k moci velkokapitál mající obavy ze socialismu.

¹⁶¹ Aronův vztah k Paretovi byl ambivalentní. Aron oceňoval Paretovu orientaci na problematiku elit, stejně tak jako to, že si tento italský myslitel uvědomoval, jak je lidské jednání je významně ovlivňováno mimoracionálními pohnutkami. Zároveň ale kriticky hodnotil Pareta jako velkého zjednodušovatele a člověka pohrdajícího demokracií [Stark 1999: 110].

vyzvedávající vliv nadindividuálních sociálních faktů na konání jednotlivců, nepovažoval Aron za postačující a adekvátní pro vysvětlení historických procesů. Na rozdíl od Durkheima zdůrazňoval, že sociálněhistorickou realitu nelze dostatečně vysvětlit, pokud nejsou brány v potaz subjektivní motivy lidských jedinců.¹⁶² Aron chápe lidské jednání jako jednání, které je sice na jedné straně determinováno určitými sociálními tlaky, ale na druhé straně může přinášet i něco nového a nečekaného, a tím způsobovat, že výsledek dějinných procesů je nikoli dopředu daný, nýbrž otevřený. Člověk v Aronově pojetí není pouhým „přísluhovačem“ dějinných tendencí či zákonitostí, ale naopak bytostí, která ve svém jednání disponuje určitou svobodou a možností volby.¹⁶³ Miloslav Petrušek [2005: 788] shrnul v hutné zkratce Aronův historický relativismus následujícím způsobem:

- „ - Aron popírá existenci jakékoliv objektivní zákonitosti, jíž by se vývoj „absolutně“ podřizoval, především pak důsledně odmítá kategorii historické „nutnosti“;
- z této premisy mu logický vyplývá, že předpoklad existence pokroku je falešný – pokrok se objektivně prokázat nedá;
- v sociálních procesech a dějinách hraje zásadní roli člověk, podmíněný sociálními okolnostmi, nicméně svobodný a odpovědný za své činy;
- dějinný vývoj je nepředvídatelný – krátkodobě i dlouhodobě, všechny vize budoucího vývoje, které se tváří jako vědecké prognózy, jsou fikce.“

Kritika marxistické ideologie

V prvním desetiletí po skončení druhé světové války se Aronův zájem obrátil k problematice mezinárodních vztahů a studené války, což se odrazilo v knihách *Velké schizma* (1948) a *Řetězové války* (1951). V této souvislosti se autor soustřeďuje také na problematiku marxistické ideologie a klade si

¹⁶² Klíčový problém historické objektivní vidí Aron právě tom, že otázku, jaký smysl přisuzovaly historické osoby svému jednání, nelze nikdy objektivním způsobem rekonstruovat.

¹⁶³ Připomeňme, že tuto myšlenku proslavil ve své existencialistické filozofii především J. P. Sartre, avšak právě závěrečná část Aronovy disertace bývá někdy označována za „první velký existencialistický text“.

otázku, proč nalezla tolik příznivců mezi tehdejšími francouzskými intelektuály a proč je tak vlivná v zemi, jejíž hospodářský vývoj marxistické předpovědi vyvrací. Výsledkem těchto Aronových úvah se stalo jedno z jeho nejslavnějších děl, *Opium intelektuálů* (1955 [2001]).¹⁶⁴

Důvod výrazného vlivu marxismu na francouzské intelektuální prostředí spatřuje Aron v náchylnosti levicových intelektuálů k určitému typu myšlení; nezajímají je fakta, dávají přednost ideologickým mýtům, kterým je jejich pohled na realitu podřízen. Jsou sice nemilosrdnými kritiky nedostatků demokratických systémů, ale zároveň prokazují shovívavost k těm největším zločinům, jestliže tyto byly spáchány ve jménu „správného učení“.

Aron podává ve své knize kritický rozbor třech základních mýtů marxistické ideologie. Předně je to *mýtus levice* [Aron 2001: 17-47]. Ten je založen na předpokladu, že politická scéna se dělí na pravici a levice a oponentem pravicových politických subjektů je levice, která má jakýsi neměnný, jednotný charakter a prosazuje stále tytéž hodnoty. Aron ukazuje, že tato představa je účelovou konstrukcí, jež vůbec neodpovídá historické skutečnosti; konstatuje, že levicové myšlení bylo a je vnitřně diferencované, pluralitní a mění se spolu s historickými okolnostmi.

Druhým mýtem marxismu je *mýtus revoluce* [Aron 2001: 48-78]. Je spojen s představou, že řešení všech problémů kapitalismu představuje jeho revoluční svržení a nastolení nového „spravedlivého“ režimu. Intelektuálové, soudí Aron, dávají přednost revoluci před reformami především proto, že reformy považují za nudné, zatímco revoluci za vzrušující. Rozumný člověk – i levicově orientovaný – by však podle autora [2001: 53] „měl dávat přednost léčbě před chirurgií a reformám před revolucí, stejně jako musí dávat přednost míru před válkou a demokracii před despotismem.“

¹⁶⁴ Klíčem k pochopení názvu této knihy je Marxův výrok (z „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva“), v němž je řečeno: „Náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch beznadějných poměrů. Je to opium lidu.“ Aron v úvodu své práce klade vedle tohoto citátu výrok Simone Weilové: „Marxismus je ve všem všudy náboženstvím v tom nejméně čistém smyslu slova. Se všemi nižšími formami náboženského života má společné zejména to, že byl neustále používán jako opium lidu, jak správně řekl Marx.“

Třetí *mýtus se týká proletariátu* a jeho historické role [Aron 2001: 79-113]. Marx soudil, že ve vývoji kapitalismu bude docházet k prohlubování jeho rozporů, což se projeví zejména ve vyhrocování konfliktu mezi buržoazií a dělnickou třídou. Proletariát se bude v důsledku těchto tendencí sjednocovat a radikalizovat, aby nakonec svrhnul kapitalismus cestou revoluce. Aronův pohled na věc je odlišný, neboť dospívá k závěru, že postavení proletariátu je dnes podstatně jiné. Především z ekonomického hlediska je na tom proletariát lépe, než Marx ve svých prognózách předpokládal; dělnická třída nezaujímá vůči buržoazii nesmiřitelně antagonistický postoj a není tím historickým subjektem, který by mohl hrát roli, kterou mu marxismus přisoudil.¹⁶⁵

Síla ideologií obecně spočívá podle Arona v tom, že jsou jakýmsi světským náboženstvím (*religion séculière*).¹⁶⁶ Marxismus se z tohoto pohledu jeví jako nauka, jejíž konstrukce odpovídá schématu židovsko-křesťanského profétismu. Je založen na jakémsi zbožnění dějin [Aron 2001: 117-213], obsahujících mesianistický příslib šťastné budoucnosti v podobě komunistické společnosti, která je sekularizovanou verzí představy o království božím, jehož má být dosaženo již na tomto světě. Cestu k nové společnosti musí vybojovat třída, která je k tomu historicky předurčená, tedy proletariát. Domýšlivost levicových intelektuálů pramení podle Arona z toho, že vystupují v roli proroků tohoto předurčení. Jejich bezmezná víra v to, že znají všechna tajemství dosud neukončeného historického vývoje, jim poskytuje neopodstatněný pocit nadřazenosti, s nímž se ze své perspektivy cítí být oprávněni formulovat hodnotící soudy o veškerém společenském dění.

Když bylo *Opium intelektuálů* v r. 1955 vydáno, vyvolalo pochopitelně mezi levicovými intelektuály ve Francii i mimo ni velmi podrážděnou a odmítavou reakci. Byla to doba, ve které byla uplatňována poučka, podle níž bylo lepší se mýlit se Sartrem než mít pravdu s Aronem. Ještě v průběhu 60. let

¹⁶⁵ Tématem proletariátu a třídní diferenciací kapitalistické a sovětské společnosti se Aron o několik let později zabýval v knize *Třídní boj* [1964 b]. Konstatuje, že proletářské režimy nejsou ty, kde vládne proletariát, ale takové, ve kterých držitelé moci tvrdí, že vládnu jménem proletariátu. Ukazuje také, že sovětská společnost není společností beztřídní, protože i zde jsou jednotlivé části populace diferencovány z hlediska podílu na politické moci, výše příjmu, životního stylu a dalších kritérií.

¹⁶⁶ S výrazem „světské náboženství“ pracoval již v 30. letech 20. století politický filosof Eric Voegelin. Aron sám jej použil nejprve v několika statích, které napsal během druhé světové války.

byla Aronova pozice ve francouzském myšlení spíše okrajová. Změna tohoto stavu přicházela pozvolna od konce 60. let a byla spojena s vystřízlivěním francouzských intelektuálů z marxistických iluzí. Teprve tehdy se začalo Aronovi dostávat širokého uznání.

Idea industriální společnosti

V době svého působení na Sorbonně Aron uspořádal a vydal své přednášky týkající se analýzy soudobých společností v podobě volné trilogie, která je tvořena pracemi *Osmnáct přednášek o industriální společnosti (1962 [1964a])*, *Třídní boj [1964b]* a *Demokracie a totalitarismus (1965 [1993])*.

Podle marxistické ideologie měly představovat tehdejší společnosti sovětského typu ve srovnání se společnostmi kapitalistickými nové, vyšší a pokrokovější stádium historického vývoje. Aron [1964a: 8] kriticky polemizuje s tímto názorem a tvrdí, že oba typy společnosti – kapitalistický i sovětský – nejsou ničím jiným než dvěma různými typy společnosti založené na dominanci průmyslové – industriální výroby, tedy společnosti industriální.¹⁶⁷ Industriální společnost přitom autor [1964a: 69] definuje jednoduše jako „společnost, v níž průmysl, zejména velký průmysl, je nejcharakterističtější způsobem výroby. Industriální je společnost, kde se výroba uskutečňuje v takových podnicích, jako je Renault nebo Citroën“.

Tuto definici Aron [1964a: 69-71] dále upřesňuje uvedením pěti základních znaků industriální společnosti:

1. Došlo k oddělení ekonomických aktivit od rodinného života.
2. Průmyslový podnik představuje historicky novou, pouze jemu vlastní formu dělby práce.
3. Průmyslová výroba je finančně nákladná, což vyžaduje akumulaci značného množství kapitálu.

¹⁶⁷ K tomu dodává, že sovětská ekonomika je poznamenána tím, že v Rusku začala industrializace později než v západních zemích, a snaha Sovětského svazu dohnat industrializované západní země vede k preferování investic do těžkého průmyslu, v jejímž důsledku zaostává životní úroveň občanů.

4. Využití kapitálu je založeno na racionální ekonomické kalkulaci nákladů a výnosů.

5. Dochází k výrazné koncentraci pracovní síly v místech, kde je vykonávána práce (soustředování pracujících v továrnách).

Vedle těchto pěti znaků společných pro všechny industriální společnosti¹⁶⁸ existují podle Arona [1964a: 79-80] určité významné rozdíly mezi kapitalistickým a sovětským typem, které se týkají dvou oblastí:

1. vlastnictví (soukromé x státní);
2. ekonomických regulačních mechanismů (trh x plán).

Aron se v otázce dvou typů industriální společnosti v žádném případě nestaví do neutrální pozice, nýbrž jednoznačně preferuje ten typ, který má demokratický charakter a zachovává politické svobody. Sovětský svaz hodnotil jako totalitární¹⁶⁹, donucovací režim, který vyhlášené politické a etické cíle v praxi cynickým způsobem ignoruje a pošlapává. Ukazuje, že ani v Sovětském svazu, ani v dalších komunistických zemích není moc v rukou proletariátu nebo dělnické třídy, jak se oficiálně tvrdilo, nýbrž v rukou malé skupiny nejvyšších představitelů vládnoucí strany.¹⁷⁰

V knize *Deziluze pokroku* (1969 [1970]), již Aron jakoby symbolicky uzavírá 60. léta 20. století, předpovídá, že v budoucnosti budou všechny společnosti a kultury zapojeny do celosvětového procesu výroby a tržních vztahů, a tak budou mít jedny, společné dějiny. Avšak univerzálnost techniky a komunikace tvoří jen jednu z linií historického vývoje. Náboženství, církve,

¹⁶⁸ Ze závěrů o podobnosti obou typů industriální společnosti následně vycházela tzv. teorie konvergence, která předpokládala jejich budoucí postupné sblížení. Je nutné zdůraznit, že Aron sám stoupencem teorie konvergence nebyl (přestože mu to bývá někdy podsouváno).

¹⁶⁹ Aron (1965 [1993: 158]) podává výčet pěti definičních znaků totalitarismu, který v zásadě koresponduje s charakteristikami uváděnými také jinými autory:

1. politický monopol jedné strany;
2. prosazování jedné ideologie hlášené vládnoucí stranou;
3. státní monopol na užití prostředků násilí a masového přesvědčování;
4. ekonomika v podřízeném postavení vůči státu a jeho ideologii;
5. policejní a ideologický teror.

¹⁷⁰ Změnu režimu či občanskou revoluci v Sovětském svazu považoval Aron za myslitelnou pouze v takové situaci, kdy by se rozštěpila vládnoucí, privilegovaná menšina. Pak by podle něj mohla vzniknout šance na revoltu.

kultury, ideologie a mocenské struktury¹⁷¹ budou i nadále lidi rozdělovat, a světové dějiny zůstanou i v dalších desetiletích dramatické.

5. Shmuel N. Eisenstadt: Rozmanité modernity a permanentní vzpoura proti Západu

Historický sociolog S. Eisenstadt [2000] explicitně staví svou slavnou koncepci rozmanitých modernit do protikladu s (a) tezí o konci dějin (ve skutečnosti stále dochází k permanentní ideologické konfrontaci různých kulturních programů modernity), (b) tezí o střetu sekulárního a moderního Západu a nmoderních nezápadních a v tradici vězících civilizací, stejně tak jako (c) s tezemi klasických teorií modernizace, jež s oblibou hovoří o postupné geografické expanzi západního kulturního programu modernity a základní institucionální konstelace původně vyvinuté v Evropě.

Modernita má své pevné a neměnné univerzální jádro, ale také velké množství svých vlastních geografických, kulturních a historických variant. Modernita (1) je vždy a všude spjata s určitou mírou *strukturální diference* nejrozličnějších institucí (např. rodinný život, ekonomické a politické struktury, urbanizace, masová komunikace, vzdělávací systém, individualistické orientace). Podobně (2) lze identifikovat univerzální jádro *kulturního programu modernity* v podobě vědomí, že „společenský řád může být aktivně formován vědomou a záměrnou lidskou činností“ [tamtéž: 5]. Kritický kulturní práh modernity tedy souvisí s určitým „odkouzlením světa“ a s představou, že sociální svět není jednou pro vždy stvořen a dopředu naprogramován Bohem, nýbrž že stávající společenský status quo lze změnit.¹⁷² Modernita tudíž dostala do vínku *reflexivitu* spjatou s možností nekončícího zpochybňování dosavadního sociálního řádu, jež ústí ve schopnost – jakkoliv limitovanou – neustálé sebe-korekce moderních společností. Kromě důrazu na participaci

¹⁷¹ Aron v této době považoval sovětský systém za schopný přežít. Jeho zhroucení, ke kterému došlo na přelomu 80. a 90. let, ještě předpovědět nedokázal.

¹⁷² Zde se S. Eisenstadt pozitivně odvolává na klasickou teorii modernizace D. Lerner (viz výše).

členů společnosti na společném projektu modernity se rodí také moderní koncept autonomního a tradičními autoritami neomezovaného jednání orientovaného na budoucnost, chápanou jako sféra množství lákavých alternativ, dosažitelných a realizovatelných právě aktivním lidským jednáním a politickou participací.

Ve skutečnosti však nepřetržitě vznikají nejrozmanitější (1) *institucionální* a (2) *ideologické vzorce modernity*, a to v různých společnostech a rovněž v různých fázích jejich vývoje. Výsledkem proto není globální institucionální homogenizace a hegemonie západního programu modernity. S. N. Eisenstadt se snaží vysvětlit jak důvody vysoké variability konstelací a způsobů organizování jednotlivých diferenciací vzniklých institucionálních sfér, tak také téměř nekonečnou rozmanitost neustále předkládaných konkurenčních kulturních programů modernity. Rozmanité modernity jsou (a) výsledkem dynamiky, v níž dochází k neustálému propojování, kombinaci a interakci univerzálních modernizačních trendů a partikulárních tradic, kulturních premis a historických zkušeností. Různé vzorce modernizace jsou dále (b) výsledkem *pozitivního* či *negativního* vymezování vůči západnímu projektu modernity, který díky svému historickému prvenství funguje jako základní referenční bod, jenž nelze ignorovat, naopak je vždy nutné zaujmout k němu jasné stanovisko. Konečně, (c) různé institucionální a ideologické verze modernity jsou výsledkem střetů a konfliktů nejrůznějších sociálních a politických hnutí, prosazujících svá vlastní pojetí.

„Civilizace modernity“ začala dle autora historicky v Evropě. Také dosud nedopsaný „příběh neustálé a kontinuální konstituce a rekonstituce rozmanitosti kulturních programů modernity“ [tamtéž: 2] má počátky právě zde. Nejprve se objevil *ideologický konflikt* mezi (a) liberální, tolerantní a kompromisní vizí modernity, respektující různost zájmů, ideologií a cílů různých aktérů a skupin a (b) vizemi utopickými, slibujícími brzké vybudování nejrůznějších pozemských Rájů, které se naopak snaží potlačit společenskou pluralitu a nedůvěřují jak otevřené celospolečenské diskusi, tak mechanismům

zastupitelské demokracie¹⁷³. Tímto způsobem vznikají první výrazné ideologické alternativní modernity (zejména sovětského a fašistického typu). I v rámci liberálního programu se však dále formují různé institucionální modely národních společností (např. centralizovaná a kulturně homogenizující Francie a Skandinávie vs. decentralizovaná Velká Británie a Švýcarsko). S dalšími razantními výzvami pro „klasický věk modernity“ pak přicházejí tzv. nová sociální hnutí (ekologická, mírová, ženská, hnutí za práva menšin aj.).

Mezitím však již dochází k obrovskému nárůstu variability modernity v souvislosti s její *geografickou expanzí*. Evropský kolonialismus je spjat s šířením moderních institucí (např. byrokracie, soudy, národní stát, reprezentativní politika) daleko za hranicemi Starého světa a historicko-kulturního kontextu evropských společností: nejprve v Novém světě a v Asii (Indie, Srí Lanka, Japonsko), poté na Blízkém východě a nakonec v Africe. Právě Spojené státy představují první radikální transformaci evropské modernity, vzniklou vojenskou konfrontací a ideologickým vymezením se vůči Starému světu, která dokonce začíná samu sebe ve vztahu k modernitě záhy chápat jako celosvětově univerzální referenční bod. Západní verze modernity je ve světě chápána ambivalentně: bývá začasťe přijímána jako přitažlivý model, zároveň ale v této souvislosti dochází k „*nepřetržitě selekci, reinterpretaci a reformulaci importovaných idejí*“ [tamtéž: 15]. Výsledkem jsou neustálé programové inovace ústící v nejrůznější ideologické a institucionální vzorce modernity. V pozadí těchto rozmanitých procesů sociální transformace nestojí jen nezdolná aktivita různých soupeřících sociálních a politických hnutí a jejich programů, ale také vliv místně specifických tradic, hodnotových systémů či historických zkušeností, včetně dopadů specifického průběhu kolonialismu a trendů modernity (např. vývoj Japonska a Indie, kde došlo ke specifické kombinaci místních a západních prvků a hodnot).

Svou analýzu autor zakončuje podrobným pohledem na nejnovější významné „programátory“ modernity, které spatřuje ve vysoce

¹⁷³ Autor v této fázi vývoje evropské modernity hovoří o střetu hnutí liberálních, socialistických či komunistických a nacionalistických (včetně verzí fašistických nebo národně-socialistických). Tato hnutí se později střetávala i mimo geografický rámeček Evropy.

zpolitizovaných náboženských hnutí celého světa, speciálně pak světa islámského (řadí je však k širšímu proudu tzv. nových náboženských hnutí jakožto vyzyvatelů „klasického věku“ modernity, jenž vykrytalizoval v Evropě v 19. a první polovině 20. století). Tato hnutí představují důsledek rychlé sociální změny, zároveň ovšem tuto změnu v určitých směrech dále akcelerují. Extrémní protizápadní a protiosvícenská *fundamentalistická hnutí* Eisenstadt chápe jako druhý výhonek totalitních ideologií *jakobínského typu*, jež věří v primát politické moci coby nástroje radikální transformace celé společnosti. Odtud autorova slavná analogie náboženského fundamentalismu s komunistickým hnutím. Dnešní globální svět tedy lze dle našeho autora popsat jako svět, ve kterém se dějiny nezastavily, ale probíhá v něm neustálá reinterpretace kulturních programů modernity, na jejichž základě se rodí nejen různé „porozumění“ modernitě, nýbrž také stále nové pokusy o konstrukci jejích nejrozmanitějších alternativních modelů.

6. Ronald Inglehart: Revidovaná teorie modernizace

Dosud nejambicióznější pokus, založený na rozsáhlých empirických datech¹⁷⁴, oprášit a znovu argumentačně vyjasnit teorii modernizace učinil spolu se svými kolegy R. Inglehart [Inglehart a Norris 2004, Inglehart a Welzel 2005 a 2008].¹⁷⁵ Výsledkem jejich snažení se stala silně eklektická koncepce

¹⁷⁴ Světový výzkum hodnot (WVS) se v pěti vlnách uskutečnil v l. 1981-2007 v 81 zemích. Reprezentuje asi 90 % světové populace, pokrývá všechny hlavní civilizační okruhy i země na různém stupni ekonomického rozvoje.

¹⁷⁵ R. Inglehart zde rozvinul základní argumentační východiska (např. teorie hierarchie potřeb, mechanismus mezigenerační hodnotové změny) a metodologické přístupy použité již ve slavné koncepci *postmaterialistické společnosti* (viz knihy *The Silent Revolution* [1977] a *Cultural Shift in Advanced Society* [1998]). Východiskem této Inglehartovy koncepce je konstatování, že technicky vysoce rozvinuté společnosti se ve srovnání s minulostí dostaly na historicky jedinečnou úroveň blahobytu. V celém dosavadním průběhu modernizace stály z hodnotového hlediska v popředí existenční jistoty a hospodářský růst. Nyní jsme však svědky rozsáhlé změny, která odsouvá doposud převládající materialistické hodnoty na druhé místo. I když je zatím převážná část obyvatel rozvinutých západních zemí stále ještě orientována tradičně, tj. materialisticky, stále větší podíl obyvatel se obrací k hodnotám postmaterialistickým. Tento pohyb je možné sledovat zejména v těch zemích, které mají za sebou úspěšnou modernizaci. Vzájemné působení ekonomických a kulturních faktorů zde vede ke změně hodnotových priorit a to vyvolává společenskou změnu, již Inglehart označuje jako „postmodernizaci“.

přiznávající pravdu tak trochu každému a zároveň nikomu: (a) postupná *socio-ekonomická modernizace* provázená šířícím se existenčním zabezpečením sice vede k pomalé a kumulativní *hodnotové změně* (sekularizace a důraz na hodnoty sebevyjádření či seberealizace), která pak dokonce v dlouhodobějším horizontu čas od času ústí v jednorázové, diskontinuitní a rychlé *institucionální změny* (např. demokratizace, změny legislativy), zároveň však (b) dlouhodobě přetrvává vliv *kulturních zón* a společné *historické zkušenosti* jednotlivých společností. Na „globální kulturní mapě“ tak jasně odlišíme protestantskou nebo katolickou Evropu, evropské země bývalého východního bloku, Latinskou Ameriku, subsaharskou Afriku, islámský i konfuciánský svět. Výsledná sociální změna je tedy vždy výsledkem *vzájemné interakce* sociálního a ekonomického rozvoje na straně jedné a příslušného kulturního kontextu (náboženství, tradice, historie), v němž k socio-ekonomické modernizaci dochází a který její vliv modifikuje, posiluje či oslabuje a „láme“, na straně druhé.

Dramatické hodnotové a následně též institucionální rozdíly mezi jednotlivými společnostmi světa – například rozpětí důležitosti vědomí Boha v životě se pohybuje od 95 % po 3 %, názor na větší právo mužů než žen pracovat od 90 % po 8 % – tedy neodrážejí jen pouze historicky pomíjivé rozdíly mezi tradičními, industriálními a postindustriálními společnostmi dnešního světa (tj. rozdílný stupeň socio-ekonomické modernizace), ale zčásti také dlouhodobě přetrvávající rozdíly mezi jednotlivými kulturními zónami (tj. rozdílné náboženství, tradice a historické zkušenosti). Částečně je proto zapotřebí přitakat teoriím sociální změny kladoucím důraz na ekonomické či technologické faktory (Condorcet, Marx, Lipset, Bell), zároveň jsou ale stále relevantní i koncepce zdůrazňující vliv kultury (Weber, Huntington). Naopak zcela odmítnout musíme teorie, které přeceňují „mělký a povrchní“ vliv globalizace, světových médií a celoplanetárního šíření konzumní kultury. Stejně tak na smetiště vysloužilých sociologických teorií patří rovněž všechny ranné a nepřipustně zjednodušující verze teorií modernizace, jež

v etnocentrické zaslepenosti ztotožňovaly postupující industrializaci s kulturně-hodnotovým *pozápadněním*, nebo přímo s *amerikanizací*.

Zjednodušeně si lze tímto způsobem získaný výsledný model sociální změny představit přibližně takto: jednotlivé společnosti světa nacházející se v rozdílných startovacích pozicích se díky socio-ekonomickému rozvoji pohybují zhruba stejným směrem, avšak díky rozdílnému tempu vývoje a zejména vzhledem k intervenujícímu vlivu kulturní tradice naprosto rozdílnou rychlostí. Ve výsledku tedy prokazatelně nedochází ke kulturní homogenizaci stále globalizovanějšího světa a vzniku „globální vesnice, kde všichni jedou na stejné hodnotové vlně“ (Inglehart a Welzel 2005: 133). Spíše se celková hodnotová divergence až propast mezi jednotlivými společnostmi zvětšuje – bohaté země OECD se totiž hodnotově proměňují nejrychleji, jiné o poznání pomaleji, zatímco některé světové regiony zcela stagnují – a roste *pravděpodobnost konfliktu* mezi religiózními a sekulárními, konzervativními a liberálními, materialistickými a postmaterialistickými či kolektivistickými a vysoce individualizovanými sadami hodnot ve světovém měřítku.

Další důležitou teoretickou inovací je prokazatelné zjištění, že modernizace *nepředstavuje ireverzibilní proces*; žádná obdoba jednou pro vždy definitivního „konce dějin“ tedy není nikterak pravděpodobná. Hodnotový regres v rámci jednotlivých generací (trvalý), stejně tak jako celých společností (dočasný) je vždy možný, a to v závislosti na ekonomické kondici i bezpečnostní situaci dané společnosti (např. v období Velké hospodářské krize 30. let minulého století v Evropě, v období ekonomické recese 70. let celosvětově, po zhroucení SSSR v postsovětských republikách v 90. letech). K pomalé hodnotové změně celých společností totiž dochází jejich postupnou *generační obměnou* (odtud ostatně autorův slavný termín „tichá revoluce“). Míra ekonomického zajištění a fyzického bezpečí, kterou společnost zakouší v období primární socializace dané generace, totiž v tomto ohledu trvale ovlivní sadu hodnot, již si s sebou poté jednotlivé kohorty nesou v průběhu celého svého života (to bylo prokázáno analýzou postojů příslušných generací na základě několika vln šetření v l. 1981-2007). Ve společnostech, kde se nejvíce

odlišují podmínky, v nichž vyrůstají jednotlivé generace (např. 1. a 2. světová válka a Velká hospodářská krize vs. historicky bezprecedentní poválečný ekonomický růst a formování pečujícího sociálního státu), se hodnotové systémy jednotlivých pokolení odlišují nejvíce (jde o postindustriální společnosti). Každá další – stále lépe existenčně zabezpečená a ve hmotném nadbytku vyrůstající – generace tak bez problémů plně saturuje hierarchicky nižší potřeby (např. potrava, fyzické bezpečí a pohodlí, viz Maslow), chápe je jako samozřejmost a postupně svou pozornost a životní priority přesouvá směrem k potřebám vyšším, zhusta nemateriální povahy (např. svoboda či seberealizace, „luxus“ hledání smyslu života a spiritualita). Naopak ve společnostech, kde se životní podmínky formativního období jednotlivých kohort příliš neliší, k mezigenerační hodnotové změně a následné celospolečenské proměně prakticky nedochází (jde o rozvojové země). Revidovaná teorie modernizace dále počítá s *pravděpodobnostním (stochastickým) charakterem* sociální změny; v žádném případě nechce postulovat „železné zákony“ historického vývoje¹⁷⁶ a ponechává taktéž prostor pro vliv sociálních aktérů, elit i mezinárodně-politické konstelace.

Vyvrcholením celé této koncepce se stává identifikace *dvou dimenzí* hodnotové změny jako výsledku *dvou fází* socio-ekonomické modernizace. Tomu pak odpovídá ambiciózní (re)formulace dvojice relativně samostatných teorií: (a) *sekularizace* a (b) *demokratizace*. Modernizační proces totiž *není zdaleka rovnoměrný a lineární*. V prvních fázích modernizace, spjatých s transformací od agrárně-tradičních společností ke společnostem průmyslovým, dochází k razantnímu přechodu od hodnot tradičních k *sekulárně-rationálním*: k úpadku náboženské víry a k ještě rychlejšímu úpadku subjektivní důležitosti náboženství v životě, včetně opouštění náboženské praxe; k nahrazení náboženských autorit a ideologií jejich

¹⁷⁶ Jde vlastně o teorii hodnotové změny dosazenou do dvou jednoduchých rovnic, reprezentujících dvě základní hodnotové dimenze (odvozeno z vícenásobné regrese a předchozí faktorové analýzy). Jako nezávisle proměnné přitom do obou rovnic vstupují: HDP/obyv., podíl pracovní síly v jednotlivých sektorech ekonomiky, dále vliv příslušné kulturní zóny, případně i počet let komunismu. Závisle proměnné pak vyjadřují pozici příslušné společnosti ve dvou dimenzích zkoumaných hodnot (viz dále). Tento model vysvětluje 80 % variability hodnotových preferencí společností, jež se nacházejí na různém stupni socio-ekonomického rozvoje a spadají do různých civilizací. Podobně spolehlivě dokáže predikovat výsledky šetření následných vln z vln předcházejících.

všemožnými světskými „náhražkami“; k úpadku tradičních rodinných hodnot (včetně akceptace rozvodů či homosexuality), mezigenerační solidarity a zhroucení představy o nedotknutelnosti „posvátného“ života (akceptace sebevraždy, potratů či euthanasie). Industrializace však s sebou nese jen minimální změny v druhé hodnotové dimenzi, jíž je přechod od hodnot přežití (*survival*) k hodnotám *sebevyjádření (self expression)*¹⁷⁷: důraz na kvalitu života, sebevyjádření a seberealizaci, občanskou angažovanost, autonomii a svobodnou volbu každého jedince ve všech myslitelných oblastech (sexem, rodinným uspořádáním a genderovými vztahy¹⁷⁸ počínaje a formami spotřebitelského chování, spirituality, práce a občanské či politické angažovanosti konče); tolerance k jinakosti a důvěra v neznámé druhé lidi (zde jde o protipól hodnot uzavřené společnosti propagující konformitu směrem dovnitř vůči členům a diskriminaci navenek vůči nečlenům). Ke skutečně razantnímu prosazování této hodnotové sady dochází až spolu s přechodem od společností industriálních k postindustriálním. Naopak se v této fázi socio-ekonomické modernizace výrazně zpomaluje další šíření sekulárně-racionálních hodnot spjatých s ranějším stadiem modernizace¹⁷⁹.

Aktuální pozici každé společnosti tak lze zobrazit v dvojdimenzionálním hodnotovém prostoru, což také R. Inglehart za pomoci svých „kulturních map“ s oblibou činí, přičemž společnosti na podobném stupni socioekonomické modernizace¹⁸⁰ jsou distribuovány blízko sebe. Avšak pouze přibližně, protože v první fázi (přechod od tradičních k sekulárně-racionálním hodnotám) hraje větší roli než socio-ekonomický rozvoj (33 % hodnotové variability) vliv

¹⁷⁷ Jedná se zde o poněkud širěji založené vymezení známé již z rozlišení mezi materialistickými a postmaterialistickými hodnotovými orientacemi, tj. důraz na fyzické bezpečí (kriminalita) a ekonomické jistoty (inflace, zaměstnanost) vs. důraz na občanskou angažovanost, seberealizaci či ochranu životního prostředí.

¹⁷⁸ Právě hodnocení role ženy ve společnosti (obecně genderové otázky) je nejlepším prediktorem této sady hodnot a nejlépe diferencuje mezi jednotlivými společnostmi v diskutované hodnotové dimenzi.

¹⁷⁹ Koncepce odpovídá *gradualistickým* teoriím modernizace. Nediskutuje možnost přechodu od agrární společnosti přímo ke společnosti postindustriální a tomu odpovídajícímu masivnímu přesunu k hodnotám sebevyjádření bez předchozí sekularizace (k něčemu takovému možná dochází v některých zemích střední Ameriky a islámského světa). Přes snahu o oproštění se od *etnocentrismu* se teorie také od samého svého počátku odvíjí od západního pohledu na svět: výzkumníci zkoumají pouze ty hodnoty a respondentům pokládají pouze takové otázky, které jsou relevantní podle jejich názoru (teorie pak vznikla až ex post, analyzou a reorganizací účtyhodného množství takto selektivně sebraných dat).

¹⁸⁰ Důležitější je přitom podíl pracovní síly v jednotlivých ekonomických sektorech – zemědělství, průmyslu a službách – nikoliv bohatství samo o sobě (tedy prostá hodnota ročního hrubého domácího produktu přepočtená na obyvatele, tj. HDP/obyv.).

příslušné kulturní zóny (47 % variability). V druhé fázi (přechod od hodnot přežití k hodnotám sebevyjádření) naopak působí o něco významněji socio-ekonomický rozvoj (47 %) než kulturní tradice a historické dědictví (38 %). Hlavní pointa rozsáhlých statistických cvičení a tím pádem také vlastní jádro revidované teorie modernizace zní tedy asi takto: vývojová trajektorie – nelineární a diskontinuitní – hodnotové změny přibližně kopíruje socio-ekonomický rozvoj dané společnosti, významné a časté odchylky od tohoto trendu, které jsou spíše pravidlem než výjimkou, pak spadají na vrub kulturní tradice a historické zkušenosti dané národní společnosti.

Nejdále v obou hodnotových dimenzích pokročily postindustriální státy protestantské Evropy, na samém počátku kulturní změny se naopak nacházejí rozvojové země subsaharské Afriky. Významný a přetrvávající vliv kultury a historické zkušenosti přitom lze pozorovat zejména ve Spojených státech amerických, Irsku a v řadě katolických latinskoamerických zemí, kde se prosazují hodnoty sebevyjádření, lidských práv a tolerance, aniž by zde zároveň docházelo k masivnímu šíření sekulárně-racionálních hodnotových orientací. Výraznou odchylku představují také ex-socialistické pravoslavné společnosti (v první řadě Rusko), kde se naopak silně prosadily sekulární hodnoty, avšak naprosto v nich skomírají hodnoty sebevyjádření. Jsou zde dokonce podporovány výrazně méně než v jakékoliv převážně muslimské zemi (zejména v tomto směru zaostávají za Íránem, Egyptem, Indonésií a Tureckem).

Demokratizace je dle autorů *jednoznačně* spjata až s postindustriální fází modernizace, při níž dochází k masivnímu šíření hodnot sebevyjádření, kterým v dlouhodobém horizontu – a při překonání určitého kritického prahu míry hodnotové infiltrace dané společnosti – nedokáže nic odolat (zejména pokud panují příznivé mezinárodně-politické konstelace). Na překážku pak rozhodně není absence jakékoliv předchozí historické zkušenosti s demokratickými institucemi. Industriální fáze je oproti tomu sice spjata se sekularizací, byrokratizací, centralizací moci a masivní politickou mobilizací obyvatelstva, avšak socio-ekonomická i hodnotová změna v tomto stadiu modernizace může se stejnou pravděpodobností ústit jak v demokracii, tak v nejrůznější totalitní

režimy (fašismus, komunismus). Stabilita politického režimu pak v takovém případě závisí na tom, zda je v souladu s hodnotovými orientacemi obyvatelstva. Nestabilitou trpí jednak demokracie, kde však většina populace vzývá spíše hodnoty přežití (dnes zejména země bývalého SSSR), ale též autoritářské režimy se značně liberální veřejností. Třetí globální demokratizační vlna propukla právě v těch zemích, kde panoval největší nesoulad mezi politickými institucemi a hodnotovými preferencemi populace (včetně ČSSR, Polska a NDR). Dnes je takovým kandidátem na alespoň dílčí politickou změnu Írán, ale také Čína.

7. Ulrich Beck: Riziková společnost s reflexivní modernizace

Německý sociolog Ulrich Beck (*1944) se v posledních dvou desetiletích zařadil mezi autory, kteří v soudobých sociálněvědních diskusích udávají hlavní směr. V souvislosti s analýzou moderních rizik dochází Beck k vlastnímu pojetí modernizace.

Soudobá rizika

Charakteristickým rysem soudobých rizik je jejich „nezvladatelnost“, která souvisí se způsobem, jakým se šíří: stávají se *„černými pasažéry normálního konzumu. Cestují s větrem a vodou, skrývají se ve všem, a s tím, co je k životu nejnütnější – se vzduchem, který dýcháme, s potravou, oděvem a domácím zařízením – překonávají všechny jinak tak přísně kontrolované ochranné zóny moderny“* [Beck 2004b: 11].

Další významnou charakteristiku těchto rizik tvoří „latence“, tedy jakási jejich „neviditelnost“. Ta nás staví před problém, který byl v podmínkách industriální společnosti 19. století neznámý: jak vůbec rizika rozeznat? Našimi vrozenými smysly jsou dnešní rizika obvykle nepostižitelná, k jejich diagnostikování je zapotřebí měřicích přístrojů a vědeckých aparatur. Ohrožení

a zkáza, jimž byli lidé v důsledku havárie atomového reaktoru v Černobyli vystaveni jak na místě samém, tak ve vzdálených oblastech, už leží mimo schopnost lidského vnímání.

Rizika tedy musejí být v první řadě odhalena a pojmenována. To je ovšem úkol, který často komplikuje nejenom samotný fakt jejich latence, ale rovněž skutečnost, že se v těchto případech jedná o vysoce mnohohvrstevnaté komplexy příčin a účinků ležících mimo oblast každodenního vědění. Klíčovou roli při jejich identifikaci a definování proto hraje věda, přičemž Beck v této souvislosti obrací známý Marxův výrok a konstatuje, že v rizikové společnosti „vědomí určuje býtí“. Rizika se stávají tím, čím jsou, teprve díky tomu, že jsou rozpoznána experty. Zároveň však platí také to, že dokud nejsou „vědecky uznána, ‚neexistují‘ – v každém případě alespoň ne právně, medicínsky, technologicky a sociálně. Nejsou tedy ani potlačována, zvládána a kompenzována“ [Beck 2004b: 95].

V případě rizik jde koneckonců vždy o to, aby se zabránilo jejich nástupu. Protože však jsou zprostředkována vědění, nikoli smysly, může s nimi být manipulováno, mohu být nejen objektivně zaznamenána, ale též nadsazována, nebo naopak umenšována, bagatelizována, popřípadě vytěšňována. Spolu s vědou zde mají významnou roli informovanost a masová média; pokud nejsou rizika médií komunikativně zpracována, zůstávají jen těžko srozumitelnou součástí vědy. Zvláštním, poněkud absurdním rysem soudobé společnosti je skutečnost, že její tendencí je nejenom rizika produkovat, ale zároveň i snaha na těchto rizicích následně profitovat. V důsledku toho vznikají celá hospodářská odvětví, která se snaží obavu z rizik komerčně využít tím, že nabízejí jejich – často „kosmetické“ – zvládání a odstraňování.

Klasická industriální společnost a společnost riziková

Beckova koncepce rizikové společnosti je založena na rozlišení dvou fází ve vývoji moderny, představovaných „první“ a „druhou“ modernou. Společnosti první moderny lze charakterizovat jako společnosti: a) národně státní, b) funkcionálně diferencované, c) se stavovsky zabarvenými kolektivním

formami života omezujícími individualizaci; založené na: d) výtěžné činnosti, e) vykořisťování přírody a f) vědecky fundovaném racionalizačním konceptu. Druhá moderna se vyznačuje a) globalizací, b) erozí stavovsky zabarvených kolektivních vzorců chování a s tím spojenou individualizací, c) zásadními změnami v oblasti tradiční genderové dělby práce, d) flexibilní podzaměstnaností, e) ekologickou krizí a riziky [Beck 2001, Machonin 2005: 201].

První modernu reprezentuje „klasická industriální společnost“ 19. století, jež v procesu modernizace rozložila předchozí zkonstatělou agrární společnost. Šlo o první (jednoduchou) modernizaci, která vytvořila struktury průmyslové společnosti. Změna probíhala jako vědomý a zároveň chtěný odvrát od tradiční společnosti, byla pozitivně hodnocena a provázela ji euforie z všeobecného vědeckotechnického pokroku slibujícího překonání materiálního nedostatku.

Systém souřadnic, do něhož byly zasazeny životy a myšlení klasické industriální moderny, tvořily osy představované rodinou, povoláním a vírou ve vědu a pokrok. Beck v této souvislosti upozorňuje na přehlížený rys první moderny spočívající v tom, že do projektu industriální společnosti jsou rozmanitým způsobem zabudovány určité prvky tradicionality, které jsou však v této první fázi industriálnímu systému inherentní. Jedním z pilířů této společnosti je „stavovsky“ založená třídní struktura, druhým pak instituce rodiny. Industriální společnost 19. století byla z tohoto pohledu vlastně společností „polomoderní“, přičemž „antimoderna“, která v ní byla takto od počátku zabudována, s ní byla po značnou dobu kompatibilní a funkčně ji doplňovala. Beck hovoří o vnitřním rozporu této společnosti, jenž je rozporem mezi univerzálním obsahem moderny a funkční strukturou jejích institucí, v nichž se tento obsah může realizovat pouze partikulárně a selektivně.

Dnes však podle Becka tento „svět devatenáctého století“ s jeho představami o přírodě, automatickém pokroku, národní suverenitě, třídách a rodině zaniká. Beck soudí, že jsme svědky přelomu uvnitř moderny, která se vymaňuje z kontur klasické industriální společnosti a nabývá nové podoby –

podoby (industriální) rizikové společnosti [Beck 2004b: 14]. V rizikové společnosti už není moderna konfrontována s tradicí, nýbrž sama se sebou. Prvky tradicionality, jež byly zabudovány v základech klasické industriální společnosti, se v tomto procesu rozpadají, a tím se hrouť i dosavadní „systém souřadnic“.

Ať už to podle Becka zní jakkoli podivně, iritace, které jsou tím vyvolávány, jsou ve své podstatě výsledkem úspěchu modernizačních procesů, jež se teprve nyní, v této fázi, zbavily své „polovičatosti“ a probíhají už nikoli v liniích a kategoriích klasické industriální společnosti, nýbrž směřují právě proti nim [Beck 2004b: 20]. Rizikovou společností, která je podle Becka výsledkem vlastní, vnitřní modernizační dynamiky, vstoupila industriální společnost do fáze „druhé“ moderny, v níž se proces modernizace stává ‚reflexivním‘, ‚stává se sám sobě tématem a problémem“ [Beck 2004b: 25].

Jestliže tedy v „první moderně“ šlo o „modernizaci tradice“, tzn. o „modernizaci prostou“, v „druhé moderně“ (rizikové společnosti) jde o „modernizaci industriální společnosti“, tj. o „modernizaci moderny“ (*Modernisierung der Moderne*), která je právě označena jako „modernizace reflexivní“ [Beck 1996: 34 a n.]. Reflexivitou v Beckově pojetí je v zásadě míněna sebekonfrontace. Nejedná se přitom o nějaké cílené překonávání předchozího stupně společenského vývoje, nýbrž o proces probíhající na základě vlastní dynamiky, který je posouván vědeckotechnickým pokrokem stále dál.

Reflexivita „neznamená nějaké hluboké zamýšlení nad moderní společností, nýbrž konfrontaci samotné společnosti s jejími vlastními principy, které vedly k nezamýšleným vedlejším důsledkům a jsou vesměs nechtěným vyústěním sledování pokroku, ignorování ekologických dopadů moderní činnosti a přehnaného optimismu ohledně možností kontroly této činnosti a jejích dopadů“ [Keller 1996: 16]. „Riziková společnost se stává reflexivní“ podle Becka tím, že „sama sebe identifikuje jako problém, reviduje konvence a pátrá po příčinách vzniku převládajících myšlenkových struktur, způsobů jednání a života“ [Pongs 2000: 45]. Teorii reflexivní modernizace lze pak následně

charakterizovat jako teorii „remodernizace“ a „rekonceptualizaci“ sociálních věd, která usiluje o pochopení zrodu a existence „druhé moderny“ (rizikové společnosti), tj. jako usilující o reflexi nástupu nového systému pravidel, jež se konstituovala v oblasti sociální, politická a vědění.

Klasická industriální společnost začínala jako společnost „nedostatku“, jejímž řídicím principem byla logika produkce bohatství (představovaného nedostatkovými statky jako peníze, spotřební zboží, vzdělání apod.). Základní problém této společnosti je spojen s otázkou, jak může být společensky vyprodukované bohatství rozděleno sociálně nerovným a zároveň legitimním způsobem [Beck 2004b: 25]. Typickým přitom zůstává, že rozdělování bohatství zde koresponduje s třídní hierarchií.

Pro pokročilou modernu se stává charakteristickým zejména to, že společenská produkce bohatství je v ní systematicky doprovázena produkcí rizik. Lze říci, že problémy spojené s rozdělováním bohatství jsou v této fázi překryty problémy a konflikty, které vznikají v souvislosti s existujícími riziky. Tato rizika nejsou alternativou k materiálnímu blahobytu, nýbrž se ve stále větší míře mění v jeho doprovodný příznak, stávají se „modernizačním koproduktem blahobytu“.

Pohyb, ke kterému tu v dlouhodobé historické perspektivě dochází, lze charakterizovat jako přechod od problému *jak vyprodukovat bohatství* k problému *jak se vypořádat s riziky*. Jestliže v první moderně dominuje hledisko produkce bohatství, v druhé moderně se paralelně s logikou bohatství etablovala logika produkce rizik.

V klasické industriální společnosti byla rizika rozdělena v podstatě nepřímě úměrně k velikosti bohatství; nejvíce byli ohroženi zdravotními riziky, nezaměstnaností a hladem lidé nacházející se ve spodní části společenské (třídní) hierarchie. V rizikové společnosti se tento princip rozvolnil; objevují se rizika, která probíhají napříč k strukturám společenských nerovností („*nouze je hierarchická, smog je demokratický*“ [Beck 2004b: 47]) a tato rizika dříve či později dostihují i ty, kteří je produkují a kdo z nich profitují.

I když se model distribuce rizik systémově liší od modelu rozdělování bohatství, nelze podle Beckova soudu popřít, že existují široké zóny, v nichž se třídní a riziková společnost navzájem „překrývají“. S těmito zónami se ovšem nesečkáváme ve vyspělých západních společnostech, „proletariát světové rizikové společnosti sídlí pod továrními komíny, vedle rafinerií a chemických továren v průmyslových centrech třetího světa“ [Beck 2004b: 54].

Podle Becka to není náhoda, neboť „mezi krajní chudobu a krajním rizikem existuje „systémová přitažlivost“ [Beck 2004b: 55]. Finančně výhodné a málo regulované prostředí chudých zemí třetího světa přitahuje průmyslové koncerny orientované na zvlášť riskantní průmyslová odvětví; tím ovšem dochází k vytváření velice „explozivní směsi“. Distribuce rizik v tomto případě podobně jako bohatství zachovává třídní schéma, avšak v obrácené podobě: rizika se hromadí dole, bohatství nahoře. Bohatí si mohou bezpečnost a svobodu od rizik vykoupit (samozřejmě v určité míře), chudoba je naopak riziky ještě více umocněna.

Politika, technika, ekonomika

Jedním z charakteristických znaků modernizace je podle Becka to, že na jedné straně je společnost regulována a řízena formami parlamentní demokracie, na druhé straně je však okruh platnosti těchto principů oklešřován. Tento rozpor pramení ze skutečnosti, že v industriální společnosti existují dva vzájemně oddělené systémy: první je politickoadministrativní systém založený na předpokladech parlamentní demokracie, druhým systémem technickoekonomický systém, založený na soukromém vlastnictví. Uvedená diferenciacie, jak Beck konstatuje, koresponduje s modelem „rozštěpeného občana“, který jakožto *citoyen* má svá demokratická práva v oblasti veřejné politiky a jakožto *bourgeois* obhajuje své soukromé zájmy ve sféře práce a ekonomiky. Osovým principem politické sféry přitom zůstává, že moc může být vykonávána jen se souhlasem těch, jimž se vládne. Naproti tomu druhé oblasti, do které patří soukromé firmy a vědecké instituce, se veřejná kontrola ani souhlas spoluobčanů netýkají. Tato oblast pokládána za „nepolitiku“ zůstává v

kompetenci ekonomiky, vědy a technologie, pro něž „demokratické samozřejmosti“ uplatňované v politice neplatí.

Zájmy vycházející z technickoekonomické oblasti označuje Beck jako „subpolitiku“. Tato subpolitika sice klíčovým způsobem ovlivňuje život první i druhé moderny, avšak demokratickým pravidlům veřejné kontroly se vymyká. To má ovšem svou historickou logiku, protože ústředním problémem industriální společnosti je produkce bohatství představující dobro a pokrok. Předpokládá se tedy, že výrobu a vědu, v nichž se tento pokrok realizuje, není třeba kontrolovat, neboť dobro, které přinášejí, pramení přímo z jejich povahy. Oblast technickoekonomických zájmů je pokládána za „nepolitiku“ rovněž proto, že technický pokrok se staví na roveň sociálnímu pokroku, a také proto, že směr vývoje v této oblasti je pokládán za něco zákonitého, objektivního a nevyhnutelného. Tak dochází k tomu, že budoucí vývoj společnosti je podstatnou měrou závislý na rozhodnutích, jež nejsou činěna na základě demokratických principů.

Beck hovoří v tomto smyslu o tom, že technicko-ekonomické tlaky představují subpolitiku, která svou vedoucí silou nahrazuje demokratickou politiku a je přitom jakoby legitimizována pokrokem a zvyšováním životní úrovně, jež zároveň slouží jako ospravedlnění negativních dopadů moderny. V rizikové společnosti se tedy vzájemně „prolínají dva protichůdné procesy organizování společenské změny – rozvíjení politicko-parlamentní demokracie a uskutečňování nepolitické, nedemokratické společenské změny pod legitimizujícím praporem ‚pokroku‘ a ‚racionalizace‘“ [Beck 2004b: 303]. V důsledku toho se podstatné změny společnosti uskutečňují jako jakýsi vedlejší účinek ekonomických a vědeckotechnických rozhodnutí.

Stát má tedy v tomto směru výrazný handicap. Konkurenční důvody totiž nutí investory, aby své plány technického a investičního rozvoje připravovali v utajení a jejich záměry se dostávají na stůl politiků a obecně na veřejnost teprve poté, co již bylo rozhodnuto. Ten, kdo by chtěl v takové situaci hovořit o jakýchkoliv vedlejších důsledcích, by potom byl vnímán jako někdo, kdo škodí podnikům a jejich zaměstnancům a ohrožuje tím hospodářskou politiku vlády.

Jestliže za těchto okolností politice ještě vůbec něco zbývá, pak už je to pouze dodatečně legitimizovat důsledky, „které sama nezavinila, ani se jim reálně nemůže vyhnout“ [Beck 2004b: 343]. „Dělbá práce tedy ponechává prvotní rozhodovací moc podniků *bez* odpovědnosti za vedlejší důsledky, zatímco politice připadá úkol demokraticky legitimizovat rozhodnutí, která sama nepřijala, a ‚ztlumit‘ jejich vedlejší důsledky.“ [Beck 2004b: 343]

Odsouvání státu a politiky na vedlejší kolej je v současné době umocňováno procesem globalizace [Beck 2004a] a tlaky vycházejícími ze strany nadnárodních společností, pro něž je ideální takové prostředí, které je bez vlivu odborů, bez sociální politiky a bez ochranných zákonů a dalších omezujících pravidel. Princip autority národního státu je dále podkopáván i spekulativním přeléváním kapitálu. Novodobé globální elity žijí tam, kde je to pro ně nejpříjemnější, a daně platí tam, kde je to nejlevnější.

Pozice státu, pro který je výběr daní demokratickým nástrojem kontroly, je tedy dále oslabována; lakonicky je to vyjádřeno novou „kouzelnou“ formulí: „kapitalismus bez práce plus kapitalismus bez daní“ [Beck 2004a: 17]. „Důsledkem je stálý pokles přesunu (a redistribuce) přebytků bohatství z ekonomického růstu do společnosti a veřejné sféry. Vzniká konflikt mezi globálními a národními podniky a hospodářskými subjekty – zatímco jedni daně neplatí, druzí (zejména střední a menší podniky) musejí daně platit, což je ironický vtíp: ti, co v globalizaci prohrávají, mají v budoucnu platit vše: fungování demokracie, škol, kultury, zdravotnictví, poskytovat nejvíce pracovních míst a financování sociálního státu. Vítězové v globalizaci s pohádkovými zisky nemají za budoucnost ani za demokracii odpovědnost. Vzniká zásadní otázka spravedlnosti ve věku globalizace, kterou je třeba znovu projednávat a vyjednávat, jak teoreticky, tak politicky.“ [Suša 2000: 152]

Přes veškerou kritiku rizikových fenoménů druhé moderny, kterou v Beckově díle nalézáme, nelze říci, že by tento autor byl odpůrcem moderny. Naopak prohlašuje, že je třeba se rozhodně postavit nejen proti těm, kteří lpí na překonaném modernistickém osvícenství 19. století, ale stejně tak i proti těm, kdo chtějí spolu s nakupenými anomáliemi nechat celý „projekt moderny“

zaniknout [Beck 2004b: 14]. Beck tudíž „projekt moderny“ neztrácuje, jde mu však o „jinou modernu“, nikoli o tu, která ve svých premisách kopíruje překonané paradigma industriální éry. Nalezení cesty k oné „jiné moderně“ podle něj vyžaduje především cílevědomé intelektuální úsilí a nové formy politického působení.

Jedním z problémů, na něž Beck soustřeďuje svoji kritiku, je sociální fenomén jím samým označovaný jako „organizovaná nezodpovědnost“ (*organisierte Unverantwortlichkeit*) [Beck 1988: 96–112]. Kořeny tohoto jevu přitom spočívají v jednom ze základních rysů moderny, jímž je funkcionální diferenciacie, tj. rozčlenění systému společnosti na relativně autonomní, dílčí společenské systémy s vlastní uzavřenou komunikací. Fatálním se podle Becka stalo především to, že tři tyto klíčové dílčí systémy – věda, hospodářství a politika – jsou v důsledku toho vzájemně komunikačně odděleny a nedokážou efektivně kooperovat. Takoví aktéři, kteří myslí, rozhodují a jednají pouze v intencích jednoho určitého systému, nejsou schopni a nakonec ani nemohou nebo dokonce nechtějí přijmout zodpovědnost za důsledky svých jednání a rozhodnutí mimo tento „svůj“ dílčí systém.

A tak dělba práce, považovaná dosud za rozhodující evoluční přednost, odkrývá svou odvrácenou tvář a stává se v podmínkách rizikové společnosti nevýhodou, jež vyvolává otázku po smysluplnosti tohoto typu funkcionální diferenciacie. Pokud jednotlivé dílčí systémy respektují pouze svoji vnitřní logiku, pak je za příslušná rizika zodpovědný „každý a zároveň nikdo“. Navzdory vysoké racionalitě a organizovanosti, jež je těmto systémům vlastní, dospíváme přes veškeré úsilí k tomu, že narůstá pocit nejistoty a nekontrolovatelnosti.

Rizika modernizace nelze přiřadit ani pouze k působení vědy, ani jen k ekonomice či politice; patří ke všem těmto dílčím systémům zároveň a jsou „koprodukcí“ jejich nedostatečné komunikace a koordinace. Systémová krize a její řešení z tohoto pohledu vyžadují, aby dílčí sociální systémy dokázaly zároveň fungovat jako autonomní i koordinované subsystémy. Jde tedy o to umět vidět a řešit problémy z perspektivy přesahující jednotlivé dílčí systémy a

tím překonat stav organizované nezodpovědnosti. Aby toho bylo možné docílit, je zapotřebí nové orientace, kterou Beck charakterizuje jako „specializaci na souvislosti“ [Beck 2004b: 295–297]. Této nové orientace lze dosáhnout pouze překonáním zúženého sebepojetí vědy, ekonomiky a politiky.

8. Francis Fukuyama: Konec dějin, aneb vítězství liberální demokracie a kapitalismu

F. Fukuyama [2002] se v euforii po zhroucení východního bloku domníval, že role kulturních faktorů je přeceňována. Jeho vlastní optimistická diagnóza „konce dějin“ je pak chápána jako ostře protichůdná k temné vizi „střetu civilizací“, ačkoliv například američtí neokonzervativci ji interpretují jako dlouhodobou vizi šťastného nového světa, která se naplní hned poté, co si svět projde přicházejícím kataklyzmatem střetu kultur [srov. Kepel 2004: 18].

Lidská přirozenost se dle našeho autora vyznačuje historicky a kulturně neměnnými *univerzálními* charakteristikami. Jde konkrétně o (a) rozum, (b) touhu po materiálních statcích a fyzickém pohodlí a (c) *thymos*, který sám Fukuyama pokládá za klíčový. Rozumí jím nemateriální touhu po uznání ze strany druhých lidí coby zdroji sebeúcty a kladné identity („touha po touze druhých“ ústící v „honbu po uznání“, snaha přitáhnout pozornost, být středem zájmu, vzbuzovat sympatie a souhlas). V prvním kroku tedy autor identifikuje univerzální povahu člověka, v kroku druhém pak hledá univerzální společenské zřízení, jež lidské povaze nejlépe odpovídá, a nakonec pak načrtává základní kontury dějinného vývoje.

Právě *liberální demokracie*¹⁸¹ – spolu s kapitalismem – představuje dle Fukuyamy společenské zřízení, které dokáže relativně nejlépe uspokojit všechny tři složky lidské duše u maximálního počtu lidí. Jelikož garantuje rovná individuální práva a podíl všech obyvatel na vládě, odráží nejlépe

¹⁸¹ Ústavní liberalismus garantuje individuální práva a svobody občanů, jejich rovnost před zákonem. Demokracie představuje princip podílu na moci skrze volby. Dle autora mohou také existovat režimy neliberální demokratické (např. Írán) i liberální nedemokratické (např. USA a západní Evropa v 18. a 19. století).

povahu lidské přirozenosti, zejména nároky *thymu* (ti zvláště ambiciózní mohou dosahovat uznání nedestruktivním způsobem na stále více frontách – nejen v politice, ale též v podnikání, vědě, aktivitách rozkošaté občanské společnosti nebo v umění a sportu). Proto je liberální demokracie historicky nejúspěšnější, nejpřitažlivější, je napodobována a dále se šíří. Jde zároveň o jedinou systematickou a propracovanou ideologii s *potenciální* univerzální platností, schopnou legitimizovat systémy vlád na celém světě (konkurenční ideologie mají geograficky a kulturně omezený dosah). Nicméně oním koncem dějin se rozumí celosvětové vítězství a akceptace *idejí* liberální demokracie, *nikoliv nutně bezproblémové šíření jejích institucí v praxi*.

Přestože autor postuluje existenci *jednotných lineárních světových dějin*, v jejichž rámci všechny společnosti bez výjimky dlouhodobě směřují k liberální demokracii a kapitalismu západního typu, lidstvo dosud stále žije ve dvou oddělených světech: (a) *post-historickém* (zejména Západ) a (b) *historickém* (jde vlastně o variantu dělení světa na tzv. globální Sever a Jih). Post-historický svět sice jednou pro vždy neskoncoval se všemi problémy, dokáže je však řešit v rámci systému (liberální demokracie a kapitalismu), aniž by byla narušena jeho legitimita, o kterou se již dále nevede spor. Další výdobytek tohoto zřízení představuje skutečnost, že spolu jednotlivé státy neválčí. Historický svět oproti tomu stále „vězí v dějinách“, je zmítán válkami a silnými ideologickými i mocenskými střety náboženské, nacionalistické či marxistické provenience.¹⁸²

V dějinách dosud vězí – a legitimitu liberální demokracie zpochybňují – dva její vyzyvatelé: ekonomicky úspěšné *asijské společnosti* se sklony k autoritářství a zejména pak *svět islámu*. Islámský fundamentalismus je propracovanou doktrínou schopnou konkurovat liberální demokracii ve sporu o legitimitu sociálního uspořádání. Avšak nemůže si klást podobně ambiciózní univerzalistické nároky, protože nedokáže oslovit ne-muslimy mimo

¹⁸² Autonomie obou paralelních světů je však relativní. Zásoby energií jsou koncentrovány v nestabilitou zmítaném světě „vězícím v dějinách“, post-historický svět je na nich ale závislý. Migrace z historického světa si taktéž vynucuje angažmá v těchto regionech. Také hrozby globálního významu – jako degradace životního prostředí, šíření zbraní – nemůže ponechat post-historický svět v izolacionismu (Fukuyama: 265-269).

muslimské společnosti. Islámský (ale i židovský) fundamentalismus představuje totalitární doktrínu s tendencí ovládat nejen soukromé, ale rovněž veřejné aspekty (včetně politických) každodenního života. Lze ho snad sloučit s demokratickými principy (všeobecná rovnost), ovšem jen velmi stěží s liberalismem (např. svoboda slova, svědomí a vyznání).

Odmítání idejí západní provenience a snahy o návrat k vlastním prověřeným hodnotám jako k základu organizace společnosti a nového zdroje hrdosti přivodil hned dvojí neúspěch muslimských společností v jejich novodobých dějinách. Tento nezdar přitom značně pošramotil důstojnost a kladné sebe-pojetí islámského světa (jeho *thymos*), jenž se ve skutečnosti dlouho chápal jako vůbec nejrozvinutější, nejúspěšnější, nejtolerantnější a nejmocnější na světě. Prvním z těchto neúspěchů byla šokující neschopnost ubránit se vojenské a koloniální expanzi Evropy, načež došlo k podobně neúspěšným pokusům osvojit si západní technologie, hodnoty a instituce (vyjma Turecka). Toto úsilí mělo vyústit v opětovný ekonomický, politický i vojenský vzestup kdysi hrdé civilizace a v posílení jejího mezinárodního postavení a sebevědomí tváří v tvář odvěkému rivalovi, jímž je dosud světu dominující Západ. Zároveň je ale nutné říci, že fundamentalismus zůstává nejsilnější všude tam, kde modernizace přeci jen pokročila nejdále, takže zde došlo k největšímu ohrožení tradiční kultury západními hodnotami [tamtéž: 61-62, 230-231, srov. Kropáček 1996 a 2002].

Literatura

- Alexander, Jeffrey C. 1995. *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*. London, New York: Verso.
- Archer, Margaret. 1983. „Morphogenesis vs. Structuration“. *British Journal of Sociology* 33: 455 - 483.
- Aron, Raymond. 1964a. *Die Industrielle Gesellschaft: 18 Vorlesungen*. Frankfurt/Main, Hamburg: Fischer.
- Aron, Raymond. 1964b. *La lutte de classes*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1967. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond. 1969. *Die deutsche Soziologie der Gegenwart: Systematische Einführung in das soziologische Denken*. Stuttgart: A. Kröner.
- Aron, Raymond. 1970. *Fortschritt ohne Ende? Über die Zukunft der Industriegesellschaft*. München: Goldmann.
- Aron, Raymond. 1993. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis.
- Aron, Raymond. 2001. *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta.
- Aron, Raymond. 1992. *Esej o svobodách*. Bratislava: Archa.
- Aron, Raymond. 1999. *Historie XX. století*. Praha: Academia.
- Aron, Raymond. 2003. *Angažovaný pozorovatel: Rozhovory s Jeanem-Louisem Missikou a Dominiquem Woltonem*. Praha: Mladá fronta.
- Beck, Ulrich. 1988. *Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich 1993a. *Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich - Giddens, A. - Lash, S. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich - Giddens, A. - Lash, S. 1996. *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich. 1999a. *Schöne neue Arbeitswelt*. Frankfurt/M. – New York: Campus.
- Beck, Ulrich. 1999b. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

- Beck, Ulrich - Bonß, W. - Lau, Ch. 2001. „Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellung, Hypothesen, Forschungs-programme“. Pp 11 – 59 in Beck, U., Bonß, W. (eds.). *Modernisierung der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich - Beck-Gernsheim, E. 2002. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Beck, Ulrich. 2003. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich. 2004a (1997). *Čo je globalizácia? Omyly globalizmu, odpovede na globalizáciu*. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenský spisovateľov.
- Beck, Ulrich. 2004b (1986). *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bell, Daniel. 1960. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Bell, Daniel. 1979. *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bell, Daniel. 1999. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. „Multiple Modernities.“ *Daedalus* 129 (1): 1-29.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, Samuel P. 2006. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, Samuel P. 2008. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku 20. století*. Brno: CDK.
- Inglehart, Ronald - Norris, P. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald - Welzel, Ch. 2006. *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keller, Jan. 1996. „Deset let rizikové společnosti.“ Pp 7 – 27 in *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské university, Sociální studia 1*.
- Keller, Jan. 2007. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kropáček, Luboš. 1996. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad.
- Lerner, Daniel. 1964. *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press and Collier-Macmillan Limited.

- Machonin, Pavel. 2005. *Česká společnost a sociologické poznání: Problémy společenské transformace a modernizace od poloviny šedesátých let 20. století do současnosti*. Praha: ISV nakladatelství.
- Müller, Hans-Petr. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile: Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Novák, Miroslav. 2007. *Mezi demokracií a totalitarismem: Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*. Brno: Masarykova univerzita
- Petrusek, Miloslav. 1990. „Spor o teorii strukturace Anthonyho Giddense v západní sociologii.“ *Sociologický časopis* 26 (5): 375-391.
- Petrusek, Miloslav. 1999. „Daniel Bell – socialista, liberál a konzervativce?“ Doslov ke knize: Bell. D. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Petrusek, Miloslav. 2005. „Fenomenolog a analytik svobody i zla: Raymond Aron (1905 – 2005).“ *Sociologický časopis* 41 (5): 777-800.
- Petrusek, Miloslav. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Perrow, Charles. 1984. *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*. New York: Basic Book.
- Pongs, Armin. 2000. *V jaké společnosti vlastně žijeme? Společenské koncepce – srovnání. Svazek 1*. Praha: ISV nakladatelství.
- Riesman, David. 1964. „Introduction.“ Pp 1 – 15 in Lerner, D. *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press.
- Sombart, Werner. 1916 (1902). *Der moderne Kapitalismus*. Bd. 1, 2. Leipzig: Duncker – Humblot.
- Stark, Joachim. 1999. „Raymond Aron (1905–1983).“ Pp 105 – 129 in Kaesler, Dirk (ed.). *Klassiker der Soziologie 2: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*. München: C. H. Beck.
- Suša, Oleg. 1994. „Soudobá sociologie a sociální změna.“ Pp 146 - 168 in Kabátek, A. a kol. *Sociologické texty I. (Základy obecné sociologie)*. Praha: Univerzita Karlova.
- Suša, Oleg. 2000. „Beckovo pojetí světové rizikové společnosti jako příspěvek k diskusi o globalizaci.“ Pp 145 – 156 in *Sborník k 65. narozeninám doc. PhDr. Jana Sedláčka, CSc.* Praha: Katedra sociologie FF UK.

- Touraine, Alain. 1976 (1969). *La Société postindustrielle: Naissance d'une société*. Paris: Denoël-Gonthier.
- Waters, Malcom. 1996. *Daniel Bell*. London – New York: Routledge.
- Weber, M. 1998 (1904). „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ Pp 185 - 245 in Weber, M. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. „Modernization: Requiescat in pace.“ Pp 132 – 137 in Wallerstein I. *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge: University Press.