

**ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE – PHILOSOPHICA ET HISTORICA 2/1994**

**STUDIA HISTORICA X**

**PROMĚNY  
SOUČASNÉ SOCIOLOGIE**

**UNIVERZITA KARLOVA – PRAHA**

VĚDECKÝ REDAKTOR:

doc. PhDr. Eduard Urbánek, CSc.

RECENZOVALI:

doc. PhDr. Radomír Havlík, CSc.,

doc. PhDr. Emanuel Pecka, CSc.

## OBSAH

Úvodem .....	7
Stati	
Eduard Urbánek: Fenomén Jeffrey C. Alexander – od obhajoby T. Parsonse k neofunkcionalismu .....	9
Jiří Buriánek: Zkoumání politického vkusu: post-moderna v metodě? .....	27
Oleg Suša: Současná ekologická krize a riziko zespolečenštění přírody .....	43
Jiří Šubrt: Paměť jako sociologický problém .....	57
Ivan Mucha: Může se stát Georg Simmel miláčkem postmoderny? .....	71
Jitka Havlová: „Rozdrobená práce“ stále aktuální .....	87
Vladimír Müller: Národní stát a společnost – možnosti a meze sociologické teorie .....	99
Zprávy	
Sociologie industriálních vztahů stále, resp. znovu aktuální? (Ivana Mazálková) .....	111
Recenze	
Alan Wolf a kolektiv: America at Century's End. University of California Press Berkeley and Los Angeles, California University of California Press, Ltd. Oxford, England 1991 (Vladimír Müller) .....	113
Miloslav Petrusek: Teorie a metoda v moderní sociologii. Univerzita Karlova, vydavatelství Karolinum, Praha 1993 (Jan Sedláček) .....	117

# CONTENTS

Introduction .....	7
<b>Studies</b>	
Eduard Urbánek: Fenomenon of Jeffrey Alexander – From the defence of Parsons to Neo-functionalism .....	9
Jiří Buriánek: Investigation of Political Taste .....	27
Oleg Suša: The Contemporary Ecological Crisis and the Risk of Socialization of Nature .....	43
J. Šubrt: Memory as a Sociological Phenomenon .....	57
Ivan Mucha: Could Simmel become the Darling of Postmodernism? .....	70
Jitka Havlová: Fragmented Work still Up-to-date .....	87
Vladimír Müller: National State and Society – Possibilities and Limits of Sociological Theory .....	99
References .....	111
Reviews .....	113

## ÚVODEM

Název druhého sborníku katedry sociologie na Filozofické fakultě UK Proměny soudobé sociologie je reakcí na proces, v němž sama katedra prošla významnými personálními i koncepčními změnami. Snaží se reagovat na změny vnitřní, zahraniční, společenské, politické i ekonomické. Sociologie má dnes v rámci teoretického i politického pluralismu kontakty se zahraničními sociology a pracovišti. Kontakty přinášejí oboustranné výhody při zpracování aktuálních problémů a otázek zajímavých obě strany a poskytují množství závažných poznatků a informací. Zvláště důležité jsou poznatky a informace, které referují o nových přístupech, názorech, koncepcích, které se ve světové sociologii diskutují, kritizují, přijímají i odmítají. Změny se jeví jako střetávání různých vzorů a modelů či paradigmat. Problémy existují kolem inflace pojmů postmodernismu. Vyzývavé jsou koncepce konce ideologie a konce dějin. I nadále se při tendenci zmírnění intenzity sporů a sbližování stanovisek střetávají tendence scientistické a pozitivistické s tendencemi hermeneutickými a interpretativními a neřešené problémy ekologické s přístupy technokratickými a konzumními. Závažným i atraktivním jevem je otázka, proč se společenské vědy zabývají autory, uznávanými klasiky oboru, nebo těmi, kdo status klasiků již získávají. Přitom se i nadále připomíná výrok známého filozofa Whiteheada, že věda, která váhá zapomenout své zakladatele, je mrtvá.

V rámci pravidel o rozsahu a zaměření sborníku lze podat jen přibližný a neúplný obraz toho, čím se zabývají sociologové u nás i v zahraničí. Příspěvky do sborníku jsou úzce spjaty s pedagogickými a vědeckými úkoly pracoviště v rámci Filozofické fakulty. Vždy jsou však spojovány s úsilím rozpracovávat témata zásadní pro vývoj disciplíny i pro její trvalý kontakt se světovou sociologií.

*Eduard Urbánek*



**EDUARD URBÁNEK**

**FENOMÉN JEFFREY C. ALEXANDER – OD OBHAJOBY  
T. PARSONSE K NEOFUNKCIONALISMU**

Proměny soudobé sociologie u nás i v zahraničních zemích vznikají v souvislosti s různými výraznými ekonomickými, politickými a sociálními i kulturními změnami. Někdy jsou vyvolány výraznými posuny v sociologicky vyspělých zemích, které soustřeďují velké množství kvalifikovaných sociologů a zároveň jsou editory významných inovačních sociologických titulů, které jsou prodávány a kupovány všude tam, kde domácí sociologie překračuje horizont svých zájmů a přístupů. V posledních desetiletích jsme byli svědky určitých změn a obrátů, kdy se do popředí dostávaly nové směry a podněty, nová paradigmatata, která se prosazovala, když souběžně ustupovaly a ztrácely svůj dosavadní význam doposud převládající směry a školy. Změny se prosazovaly i navzdory mnohým neuváženým předpovědím, že tyto směry nemají šanci se jakkoli uplatnit. Mám na mysli nástup sociologie vycházející z podnětů fenomenologické a existenciální sociologie. Následovaly velmi úspěšné školy a směry duchovnědní, interpretativní, hermeneutické, takzvaně subjektivní apod. Na druhé straně ustupovaly a ztrácely své pozice orientace scientistické, pozitivistické a naturalistické. Do popředí se tlačily i změny v oblasti metodologie, výzkumných metod v sociologii. Došlo k nástupu metod kvalitativních, dříve často označovaných za nevědecké a neobjektivní.

V kontextu se jménem J. Alexandra však jde o poněkud odlišný případ. Ten vstoupil do povědomí sociologů USA i v dalších zemích jako obhájce směru a osobnosti s ním spjaté. Tato sociologie se stala v USA i v Evropě předmětem důrazné a někdy i ostré kritiky. Jde o osobu T. Parsonse, významného a do určité doby i respektovaného špičkového sociologa amerického. Vliv a význam T. Parsonse byl nakonec patrný v polovině šedesátých let i v evropských zemích včetně země naší. U nás byla jeho krátkodobá návštěva v polovině šedesátých let označena v Sociologickém časopise jako návštěva sociologa č. 1.

V USA byli Parsonsovými kritiky především C. W. Mills, A. Gouldner, I. Horowitz, ale i Parsonsův bývalý student na Harvard University R. Merton, L. Coser a také H. Marcuse. V Německu to byl se samostatnou monografií Joachim Bergmann, spjatý

s frankfurtskou školou. Z téže školy to byl též J. Habermas, který vystoupil na oslavách stého výročí narození M. Webera v Heidelbergu s přísnou kritikou T. Parsonse. V Německu se k Parsonsovým kritikům přiřadil jeden z nejvýznamnějších představitelů nové sociologické generace R. Dahrendorf. I v anglické sociologii byli Parsonsovými kritiky známí sociologové jako J. Rex, J. Lockwood a T. Bottomore.

Obrat v hodnocení Parsonsova díla v USA nastal rok před jeho úmrtím. V roce 1978 vychází v *American Sociological Review* studie tehdy ještě málo známého mladého amerického sociologa J. Alexandera.<sup>1)</sup> Změny v pojetí a hodnocení sociologie předchůdců mají svou příčinu ve střídání generací. Zároveň však jistě souvisejí s určitými změnami a posuny, které mají společenskou povahu. Hypoteticky lze jistě uvádět jako jednu z významných příčin změn určitý nesporný nástup konzervativních tendencí v oblasti politiky a také ve sféře společenských věd ve druhé polovině sedmdesátých let. To ostatně dobře vystihl J. Habermas ve své práci *Nová nepřehlednost*.<sup>2)</sup>

Kdo však je a do jakých souvislostí lze uvést velmi aktivní vystoupení J. Alexandera na obranu Parsonse v jeho dvacetistránkové studii?

Nepodařilo se mi zjistit přesné datum narození J. Alexandera v dostupných pramenech. Přesné je to, co uvádí sám Alexander ve své předmluvě k prvnímu dílu své významné čtyřdílné publikace *Teoretická logika v sociologii*.<sup>3)</sup> Projekt jeho velké čtyřdílné práce začal jako disertace na studiích Kalifornské univerzity v Berkeley. Podle Alexandera však jeho historie sahá daleko zpět. Poprvé se setkal s výzvou klasického myšlení a sociologické teorie jako undergraduate student univerzity ve druhém ročníku studia „sociálních věd“. V šedesátých letech pokračoval v úvahách o těchto teoretických otázkách. Graduate study realizoval na Kalifornské univerzitě v Berkeley. Na Harvard University ho seznámil s Parsonsovou sociologií Mark Gould, v Berkeley mu přednášel Richard Lichtman o Marxovi a veterán frankfurtské školy Leo Löwenthal ho uvedl do Durkheima. Disertaci napsal pod vedením a s podporou Roberta Bellaha a Neila Smelsera. Rukopis práce četli a připomínky měli Lipset, Eisenstadt, Gouldner, historik frankfurtské školy Martin Jay a dále L. Coser, D. Bell a T. Parsons. Ze seznamu jmen špičkových amerických sociologů různého zaměření a pojetí sociologie jsou to jistě osoby pozoruhodné.

Jaké je však zaměření a obsah studie, která se stala první prací, s níž Alexander vystoupil před sociologickou veřejností? Jde o studii, která navazuje na již existující tendenci v americké sociologii revidovat hodnocení a výklad dříve velmi výrazně kritizovaného díla T. Parsonse. Souvisí to ovšem s již uvedenými změnami generačními, ale také s politickými a sociálními v USA. Již název Alexanderovy studie je dosti neobvyklý. Formální a substantivní voluntarismus v díle Talcotta Parsonse. Psát o problematice voluntarismu a ještě k tomu v díle T. Parsonse, který byl svými kritiky

<sup>1)</sup> J. Alexander, *Formal and substantive voluntarism in the work of Talcott Parsons: A theoretical and ideological reinterpretation*. Amer. Sociol. Rev., 1978, vol. 43, p. 177–198.

<sup>2)</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Kleine politische Schriften I–V, Frankfurt am Main, 1985.

<sup>3)</sup> J. Alexander, *Logic in Sociology*, Vol. one, Positivism, presuppositions and current controversies. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1982.



obviňován ze sociologického realismu i ze sociologického nominalismu, se zdá být málo logické. Ale přesto tento název statí souvisí s pojetím pojmu voluntarismu velmi úzce. Ne však s pojetím pojmu voluntarismu v naší filozofické tradici. Pojem voluntarismu je u nás spjat v rámci filozofie s pojetím, které zdůrazňuje subjektivistické chápání lidské vůle jako principu, který není závislý na vnějších determinujících podmínkách a okolnostech, ale je spjat s přeceňováním nebo absolutizací lidské vůle. V pojetí J. Alexandra je ještě specifické rozdělení voluntarismu na formální a substantivní. Týká se především pojetí, které Parsons vyjádřil ve své první velké a významné práci *The Structure of Social Action*. Tuto práci Parsons sepsal na základě svých studií v Německu na univerzitě v Heidelbergu. Práce vyšla v USA v roce 1937. V Alexanderově práci o formálním a substantivním voluntarismu v díle T. Parsonse je ještě zdůrazněno, že jde o teoretickou a ideologickou interpretaci. Alexander přitom navazuje na názory a snahy o změny v interpretaci Parsonsova prvního díla i jeho dalších následujících prací, kterých není u Parsonse jako neuvěřitelně plodného autora málo. Alexander je toho názoru, že současná diskuse, která probíhá v USA o ceně a významu celkového Parsonsova díla, uvázla, protože není dostatečně zobecněna. Teprve až bude zkoumána jeho teoretická a epistemologická logika, může být jeho specifičtější ideologický (!) cíl korektně pochopen. Podle Alexandra spočívaly Parsonsovy teoretické ambice ve snaze řešit dlouhodobé antinomie v jeho sociálním myšlení. Parsons formuluje dva ústřední body: 1. sociální bázi individuální autonomie a 2. multidimenzionální základnu sociálního řádu. Tyto pozice představují jádro Parsonsovy formální teorie. Ve své analýze historického vývoje jako diferenciaci kulturní, strukturální a psychologické Parsons kombinuje tuto formální logiku s ideologickým závazkem k expanzi individuální svobody a vědomé kontroly. Tím, že spojuje prvky liberální a idealistických a materialistických argumentů, nastiňuje teorii substantivního voluntarismu, která není potenciálně ani konzervativní, ani statická. Voluntarismus formální znamená abstraktní, čistě teoretickou a gnozeologickou úroveň uvažování – jde o oblast konstrukcí „formálního voluntarismu“ a o obsahovou úroveň s různým empirickým a ideologickým i prakticko-historickým ovlivněním formálního schématu. To je substantivní nebo také „reálný voluntarismus“. Teorie formálního voluntarismu zahrnuje univerzální určení každého jednání, které abstrahuje od času a prostoru a od konkrétních ideologických předpokladů (od konkrétní hodnotové volby). Zde je překvapující zavedení pojmu ideologických předpokladů. Reálný voluntarismus má zájem o praktickou a reálnou míru, v níž konkrétní a historické podmínky umožňují realizaci individuální svobody. Alexander navazuje na tendenci, která se prosazovala při snahách rehabilitovat nebo obhájit Parsonse jako autora, který vnáší do svých přístupů filozofické prvky (od Maxe Webera kantovské) nebo dokonce vysloveně kantovské. Parsonsovi jde o rozvinutí sociologické teorie reálné, praktické svobody. Alexander však přiznává, že Parsonsova teorie hodnocená jako celek obsahuje vážné protikladné napětí, nicméně jeho analýza formální a substantivní svobody představuje hlavní příspěvek k sociálnímu myšlení. Alexander dokonce dosti nadneseně dodává, že charismatická síla velkého myslitele se pozvedla na

vrcholné stanovisko převyšující normální úroveň produkovanou paradigmatickým konfliktem. Proto ti, kdo následují Parsonse, musí být schopni objektivně i kriticky posoudit jeho intelektuální přínos. Lze souhlasit s Parsonsovými kritikami, že Parsons je pouhý funkcionalista, teoretik rovnováhy nebo konsensu. Parsonsovův nejzákladnější teoretický příspěvek spočívá v oblasti toho, co se může nazvat „epistemologií“, ve formulaci odlišné epistemologické pozice a jejího přenosu do oblasti sociologické explanace. Co však žádná skupina Parsonsových kritiků nevidí zjevně, je syntetická povaha Parsonsova teoretického záměru překonat debatu o prvcích nominalismu a realismu. Parsonsovův nominalismus měl být převzat od M. Webera a jeho teorie jednání, realismus naopak od Durkheima a jeho antiindividualistického determinismu. Podle Parsonse je jednání v termínech nominalismu-realismu jak individuální, tak i sociální. Individuální jednání je uspořádáno strukturací normativních symbolů a organizací materiálního donucení. To se odehrávalo v analýze první klasické formulace Parsonse v práci *The Structure of Social Action*. Ve středním období Parsons rozvinul tento přístup mnohem dál v analýze alokace a integrace dichotomie instrumentálního a expresivního jednání, diferenciace kulturního systému, sociálního systému a systému osobnosti.

To, co jsme uvedli jako určité (ne všechny) Alexanderovy úvahy a interpretace spjaté s Parsonsovým pojetím formálního a substantivního voluntarismu chce Alexander v závěru stati znovu zdůraznit. Uvádí, že argumentoval znovu a znovu o řadě standardních interpretací v rapidně rostoucí a komentující literatuře o Parsonsově teorii. V opozici k těmto různým výtkám navrhl, že Parsonsovův hlavní přínos bude hodnocen efektivněji v termínech dichotomní klasifikace pojmu, který byl ústřední v západním myšlení, pojmu voluntarismu. Ve svém formálním rámci Parsons artikuloval sebeuvědomělou integraci individualistických, idealistických a materialistických teorií, které popisují vlastnosti jednání v termínech propletení voluntarismu produkovaného sledováním normativních ideálů a donucení řetězci materiální nutnosti. Tím, že rozvinul v tomto formálním přístupu teorii historické změny jako diferenciaci, předložil Parsons rámec, který potenciálně integruje emancipační aspekty individualistické, idealistické a materialistické ideologie. Tím, že to učinil, poskytl základnu pro hodnotící historii v termínech její realizace voluntarismu v substantivním smyslu. Nicméně přes enormní výsledky Parsonse a příslušníků jeho sociologické školy zůstávají teorie jak formálního, tak i substantivního voluntarismu relativně nerozvinuté. Nejenže jsou rozsáhlé teoretické, ideologické a empirické otázky stěží artikulovány, ale i Parsonsovy vlastní příspěvky byly spojeny protikladnými tendencemi. Parsonsovy základní přínosy k sociálnímu myšlení začínaly být teprve osvojovány. Pro pozdější postoje Alexandra ke koncepcím známého německého myslitele J. Habermase je užitečné uvést ještě další část závěrečné části ke stati *Formální a substantivní voluntarismus* v díle T. Parsonse. Teoretická a ideologická reinterpretace.

Pro tento myslitelský záměr má Parsonsova teorie změny potenciálně univerzální aplikaci – daleko za rozsah Parsonsova vlastního užití. Je objevené v tomto ohledu srovnání teorie diferenciace s přístupem ke změně, který zaujal z frankfurtské školy, podle Alexandra marxista J. Habermase. Cílem Habermase je, aby sám pro sebe

zachoval Marxovu vázanost na svobodu transformací instrumentalismu svého teoretického aparátu – to ho vede nevyhnutelně ke změně teorie, která se podobá Parsonsově teorii. Habermasův záměr při realizaci jeho ideje je konstruovat teorii lidského vývoje k autonomii a odpovědnosti, k ideálu růstu svobody před nadvládou. Přes často brilantní kvalitu svých argumentů neuspěl po celou svou kariéru v dosažení významného pokroku v některé z uvedených otázek. Tento neúspěch může být podle Alexandra spojen s jeho nedostatečným zřetelem pro komplexnost sociálního života. U otázek institucionální vzájemné závislosti a vztahu institucí a osobnosti Habermas postrádá teoretický slovník k rozlišování komplexních kauzálních procesů obsažených v problému morálního a symbolického vývoje a navíc nemá žádnou substantivní teorii. Teprve ve své nedávné práci, v Teorii komunikativního jednání, začal Habermas tyto potíže překonávat.

Není zdaleka náhodné, že čerpal extenzivně z Parsonsova vlastního teoretického systému. Uvidíme ještě později, že Alexander se stále výrazněji zajímá o další Habermasovu tvorbu a velmi pečlivě a náročně sleduje a komentuje jeho myšlenkový vývoj. Lze říci, že Habermase doslova prověřuje, zda se vyvíjí ve svých názorech a koncepcích podle Alexanderových měřítek a kritérií. Ještě v době rozděleného Německa Alexander našel spojence a autora, který sdílí jeho tendence při obhajobě Parsonse. Je to R. Münch, jenž se řadí mezi stoupence neofunkcionalismu svými početnými pracemi ve sjednoceném Německu.<sup>4)</sup>

Kromě první časopisecké stati o formálním a substantivním voluntarismu z roku 1978 vyšla ještě další Alexanderova studie v roce 1981.<sup>5)</sup> Hned v příštím roce vychází první díl rozsáhlé čtyřdílné koncepční práce o teoretické logice v sociologii.<sup>6)</sup> Protože jde o soustředěný výklad mnoha závažných a i podnětných problémů s mnoha otázkami i spornými pasážemi, považuji za nutné nejdříve pojednat o práci, která vyšla v roce 1987 a je v podstatě souhrnem přednášek, které jsou dokladem pedagogického působení J. Alexandra na Kalifornské univerzitě v Berkeley.<sup>7)</sup>

## 20 PŘEDNÁŠEK SOCIOLOGICKÁ TEORIE OD DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLKY

Názvy přednášek jsou výstižné a dávají dobrý přehled o tom, v jaké šíři a členění je Alexander přednesl. Co je teorie?, Parsonsova první syntéza, Strukturní funkcionalismus, Strukturní funkcionalismus ve své střední fázi. Teorie úspěšné modernity, Parsonsova pozdní teorie, Vzpouora proti Parsonsově syntéze, Teorie

<sup>4)</sup> R. Münch, *Talcott Parsons, Theorie des Handelns*, Frankfurt am Main, 1982.

<sup>5)</sup> J. Alexander, *Revolution, reaction and reform*. The change theory of Parsons's middle period in *Sociol. Inquiry*, 1981, vol. 51, N. 3/4, p. 267–280.

<sup>6)</sup> J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. one, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1982.

<sup>7)</sup> J. Alexander, *Twenty Lectures, Sociological theory since World War I*, Columbia University Press 1987.

konfliktu 1, Teorie konfliktu 2, Teorie směny 1, Pohled Georga Homanse, Teorie směny 2, Homans a individualistické dilema, Symbolický interakcionismus 1 a dědictví Georga Herberta Meada, Individualismus a dílo Blumera a Goffmana, Etnometodologie 1, Fenomenologie a dědictví Edmunda Husserla, Etnometodologie 2, Vzpoua Haralda Garfinkela proti normám, Kulturní sociologie 1, Hermeneutická výzva, Kulturní sociologie 2, Vzpoua Clifforda Geertze proti determinismu, Marxismus 1, Dědictví a obroda, Marxismus 2, Kritická teorie Herberta Marcuseho, Sociologická teorie dnes.

Z uvedeného přehledu je zřejmá základní orientace přednášek a některé jejich názvy již naznačují určité hodnocení. Tyto přednášky jsou také důkazem určitého osobního odborného vývoje J. Alexandera jako pedagoga i jako teoretika.

Alexander zahajuje své přednášky jako přednášky o současné teorii a o obecné teorii. Vychází z pojmu vědecké tradice. Klasická tradice byla především evropská. Po druhé světové válce dochází ke změně. Došlo k tomu přesto, že její zakladatelé produkovali velké ideje. Je to alespoň zčásti zjednodušená ideologie pokroku a evoluce, která učinila zhýčkané ideje západní společnosti tak zranitelné. Tato ideologie odráží staromódní liberalismus 19. století, který, jak Parsons věří, zůstává všudypřítomný v anglicky mluvícím světě. Ztotožňuje kupodivu tuto ideologii s teorií kapitalismu *laissez-faire*, na jiném místě ji nazývá teorií *of business civilization* a trvá na tom, že teorie *laissez-faire* (zavedená Adamem Smithem) popírá jakoukoli roli kolektivních cílů a popírá možnosti emocionálního etického zdůvodnění. Je to jinými slovy zjednodušující teorie.

Klasická liberální teorie předpokládá, že když individua jednájí přirozeně, budou racionální, a když správně sledují své vlastní sobecké zájmy jako individua, pak bude společnost „automaticky“ stabilní a každý jednotlivce bude uspokojen. Parsons nazývá tento postulat „automaticky seberegulujícím mechanismem“. Poznamenává však, že tento seberegulující mechanismus jasně nefungoval. Západ byl ve 30. letech ve stavu konfliktu přibližujícího chaos. Parsons zdůrazňuje, že to bylo proti neadekvátnosti liberální ideologie a teorie, že kolektivistické tradice levice a pravice zvedly své ošklivé hlavy. Má-li být integrita jednotlivce zachráněna a kapacita rozumu podpořena, pak musí být liberální teorie změněna. Tuto ambici Parsons vyslovil ve své první proslulé práci. Oživit, reformovat liberální ideologii byl velký morální příkaz, z něhož se zrodila jeho nová teorie.

Alexander i Parsons se mylí, když oba stejně zařazují A. Smithe jako liberálního myslitele, který jednoznačně zastává pozici *laissez-faire*. To znamená, že jeho koncepci „neviditelné ruky trhu“, která má významné regulativní schopnosti a ovlivňuje ekonomické jednání individuí v kapitalismu, považují za názor o naprostém nevmešování státu do ekonomických procesů. Smith je jistě toho názoru, že stát či panovník se nemá vměšovat do procesů, které probíhají ve sféře ekonomiky. Trh řeší všechny problémy lépe a konkurence je sama prostředkem k omezení moci. Přitom ovšem tvrdí, že stát může a musí zasáhnout všude tam, kde trh nestačí nebo selhává, tj. při opatřování veřejných statků nebo v omezení tendencí k vytváření monopolu. Alexander

i Parsons se shodují v tom, že oba vidí nedostatky toho, co Parsons nazývá utilitarismem. Je to teorie individualistická a racionalistická. Ve více nebo méně moderní diferencované společnosti individualita a racionalita odpovídá zdravému rozumu každodenního života. Odpovídá to sobectví rostoucí střední třídy a ideologickým nadějím západních mužů a žen. Ale zdravý rozum a ideologie nemají definovat sociální teorii. Parsons se pokouší proti tomu vybudovat svou alternativu. Popisuje ústřední bod této alternativy – unit act jako hypotetický aktér v hypotetické situaci, model, který se skládá z úsilí, cílů, podmínek, prostředků a norem. Každá osoba má podle toho kapacitu pro jednání, lidé jednají, mají cíle, manifestují vůli; každý aktér má svobodnou vůli a tato svobodná vůle je nepostradatelnou součástí každé teorie. Zde je pojem voluntarismu, který používá Parsons, snáze pochopitelný. Svobodná vůle není však neomezená. Jednotlivci nemohou realizovat své cíle automaticky, jednoduše jako manifestaci svého úsilí. Akty probíhají v situacích, realitách, které jsou v určitém smyslu mimo kontrolu aktéra. Situace odkazuje na materiální prvky, které omezují jednání. Aktér sice může omezující a donucující prvky přetvořit, některé jsou nezměnitelné a stávají se podmínkami jednání. V tomto bodu Parsons dospívá k normám, k normativnímu řádu. Říci, že jednání je normativní, znamená, že zahrnuje interpretace, že aktéři vnášejí své subjektivní soudy do každého jednání a situace. Veškeré jednání zahrnuje napětí mezi normami a podmínkami, mezi subjektivními a objektivními složkami. Podle Alexandra Parsons zavedl tento model, aby zahrnul každou z dílčích tradic, která jednání předcházela. S těmito předcházejícími úvahami souvisí to, co Parsons nazývá „utilitární dilema“. Chtějí-li utilitaristé zachovat subjektivitu a svobodu, musí zůstat individualističtí. Přejí-li si vysvětlit normativní řád pozitivnějším způsobem, musí vyloučit aktéra a jít zpět k důrazu na nezměnitelné prvky interakce – buď na dědičnost, biologické instinkty nebo prostředí. To jsou podmínky, které aktér nemůže kontrolovat, věci, které nemají co dělat s jeho totožností nebo vůlí. Podle Alexandra Parsonsův voluntaristický strukturalismus, který chce prosadit, voluntaristická teorie jednání spojuje normy a hodnoty, a tudíž lidského činitele a jeho úsilí s nezměnitelnými donucujícími podmínkami, které stojí proti němu. Jenom taková voluntaristická teorie, soudí Parsons, může poskytnout základnu pro stabilní humanistickou a demokratickou společnost. Individuální integrita a rozum jsou uznány a ne naivním způsobem. K těmto úvahám Alexander překvapivě dodává ještě další souvislost. Jestliže tato myšlenka nám připomíná protestantskou teorii sebekontroly a kongregacionalistickou teorii jako opoziční vůči institucionální organizaci náboženství, je to sotva náhoda, že Parsonsova rodina byla přehnaně kongregacionalistická a Parsonsova teorie jistě vznikla z protestantského prostředí americké společnosti. Voluntaristická teorie jednání pak obsahuje jak morální vizi, tak i analytickou strukturu.

Alexander zdůrazňuje, že Parsons právem zamítá čistě racionalistickou alternativu individualismu na základě toho, že ta popírá voluntaristický prvek a trvá při mnoha příležitostech v práci *The Structure of Social Action* na tom, že předkládá multidimenzionální alternativu, jež kombinuje jak voluntarismus, tak i donucení. Nicméně však při mnoha příležitostech Parsons sám sklouzává k problému řádu. V tomto

kontextu pak Alexander poukazuje na další nedostatky v Parsonsově pojetí. Přesto, že při obraně Parsonse kritizuje jeho kritiky, sám ho rovněž kritizuje. Bylo by možné říci, že ho neuspokojuje kritika Parsonsových kritiků, ale své kritické postřehy považuje za nutné a oprávněné. To se týká výtky, že Parsons se pokouší nahradit instrumentální jednání normativním, než aby oba přístupy chápal v syntéze. Parsons prý trvá ve své první velké práci na tom, že instrumentální přístupy k řádu nejsou reálným řešením vůbec a že řádu může být dosaženo jen normativní kontrolou. Tato tendence k idealismu naznačuje základní dvojznačnost úrovně Parsonsova díla. Parsons často směšuje řád ve smyslu kolektivní strukturace s řádem ve smyslu sociálního konsensu proti sociálnímu konfliktu. Parsons se mýlí, když ztotožňuje normativní souhlas se sociální soudržností a konsensem. Jsou-li předpoklady Parsonsovy teorie skutečně spjaty se sociální stabilitou spíše než s konfliktem, pak musí být posuzovány jako konzervativní a protirovnostářské. Připustit systematickou analýzu změny a konfliktu není nutně demokratické nebo liberální, ale odmítat skutečnou možnost takové analýzy zahrnuje přece fakticky protidemokratický postoj. Další výhrady má Alexander k Parsonsově pojetí definice sociologie ze jmenované práce o struktuře sociálního jednání. Podle Parsonse může být sociologie definována jako „věda, která se pokouší rozvíjet analytickou teorii systémů sociálního jednání, pokud tyto systémy mohou být chápány v termínech vlastností společné hodnotové integrace. Proč se má sama sociologie omezovat jen na studium společné hodnotové integrace? Touto otázkou, která je současně kritickou výtkou Parsonsovi, Alexander zakončil svou první přednášku z celkového počtu dvaceti lekcí. Ve druhé přednášce pokračuje v analýze Parsonsova strukturního funkcionalismu ve střední fázi vývoje, navazuje na teorii úspěšné modernity a pokračuje přehledem o pozdní Parsonsově teorii. Přechází k vylíčení kritické vzpoury proti Parsonsově syntéze. Protože tyto a další problémy rozpracovává podrobněji ve své rozsáhlé práci *The Modern Reconstruction of Classical Thought of T. Parsons*, přejdeme nyní ke stručným charakteristikám dalších přednášek J. Alexandra z jeho cyklu dvaceti přednášek. Parsonsovo přední postavení v americké sociologii trvalo do poloviny 60. let. Od té doby nastala nová situace. Stále víc se vydávají a studují kritické publikace o Parsonsovi a jeho základních koncepcích, nejdříve amerických autorů, později i evropských, zejména anglických a německých sociologů a filozofů. Alexander začíná přednáškou o pracích anglických sociologů J. Rexe a J. Lockwooda. Jejich polemiku považuje za iracionální, jednostrannou. Rex prý vytvořil mýtus funkcionalismu. Vidí jen směšující a redukcionistické stránky Parsonsova vývoje. Podle Rexe se Parsons zabývá jen stabilitou, konformitou a normami, je teoretik řádu. Mnohvrstevnatá kvalita Parsonsova díla je ztracena. Model společnosti, který rozvinul americký sociolog a kritik Parsonse L. Coser, zůstává v mnoha kritických, ačkoli často skrytých ohledech v parametrech samotného funkcionalismu. K tomu považují za nutné dodat, že Coser je výrazný teoretik konfliktu a rozhodně není jeho práce napsána jen v rámci paradigmatu funkcionalismu.

Devátá přednáška o teorii směny G. Homansa, který studoval u Parsonse, obsahuje velmi zajímavé formulace a charakteristiky tohoto sociologa. Podle Alexandra je

Homans člověkem, který oživil teoretizování klasické ekonomie od šedesátých let tohoto století. Jeho práce musí být hodnocena jako úsilí vrátit čas teoreticky a ideologicky. Jeho teorie je přes své hledání explanace stále formou sebereflexe. Homans je člověk americké pravice. Nabízí konzervativní výzvu liberálnímu, reformistickému chápání sociálního systému naší doby. Homans začíná své rozjímání konstatováním souvislosti mezi zkušeností deprese a svým hledáním nové, životnější sociologické teorie. „Někdo řekl, že moderní sociologie je úsilí odpovědět na argumenty revolucionářů. Jako republikán z Bostonu, který nezavrhnul svou poměrně bohatou rodinu, cítil jsem se během třicátých let ohrožen, že na mne útočili především marxisté“.<sup>8)</sup> Z hlediska Homansovy teorie směny je ideál pospolitosti bratrství podvod. Kooperace a ne pospolitost je zamýšlený model, něco, co má být dosaženo individuálním jednáním podle zásady „poškrábu vám záda, když poškrábate moje záda“. Pokud jde o vztah Homanse k funkcionalismu, který Parsons přednášel na Harvard University, Homans se v teorii směny soustřeďuje na kontingentní prvky proti strukturním a na kvantitativní kalkulovatelné motivy spíš než na subjektivní a interpretovatelné. Podle Alexandera je teorie směny přesně druh cesty k rozvinuté koncepci *laisser-faire*.

Ve třinácté přednášce přechází Alexander k problematice symbolického interakcionismu a k odkazu G. H. Meada. Alexander zdůrazňuje, že jen v procesu, kdy čelil Parsonsově dominanci, dospěl interakcionismus k tomu, že byl považován za hlavní teoretickou tradici. Podle Alexandera se u symbolického interakcionismu setkáváme s tímž druhem individualistické odpovědi, kterou nacházíme v Homansově teorii směny. Má prý totiž ideologické pozadí, protože se inspiruje vírou, přesvědčením, nebo aspoň nadějí, že společnost může být organizována kolem totožnosti zájmů. Symbolický interakcionismus však navazuje na tradice hluboce zakořeněné v americké historii. Levice a pravice v americké historii nikdy neobsahovaly kolektivní ideologie, vždy se prezentovaly jako variace individualistického myšlení. Důraz na individuum je podle Alexandera zdrojem dobrého i špatného v Americe, v jejích dějinách. Často inspiroval brutální soutěžení a zneklidňující nespokojenost. Homansova teorie směny pěkně ztělesňuje tyto protikladné hodnoty. Homans je příkladem racionalistického individualismu amerického trhu. Ale americký individualismus je založen nejen v ekonomické sféře. To je individualismus neracionálního, normativního, subjektivního druhu. Morální individualismus byl rovněž hlavní silou v americké historii. Vzešel také v americké společnosti především z náboženského dědictví puritanismu a evangelického protestantismu. Není zaměřen jen na touhu po materiálním získávání, ale na otázky smyslu a hodnocení. Velmi aktuální v kontextu současných amerických diskusí o komunitarismu jsou Alexanderovy úvahy o tom, že náboženští individualisté žili s vroucí nadějí, že americké náboženské organizace i americký národ mohou být rekonstruovány jako komunity dobrovolných věřících. Taková komunita – jak se věřilo – by v klidu poskytovala mocnou sociální kontrolu a tato kontrola by byla neformálního typu.

<sup>8)</sup> Tamtéž, s. 160.

Podnětné je v dalším kontextu to, že Alexander zařazuje v souvislosti s americkým symbolickým interakcionismem jeho kontinuitu s americkou pragmatickou filozofií. Vždyť mnozí z Parsonsových kritiků mu přísně vyčítali, že ve své práci *Struktura sociálního jednání* nemá sebemenší zmínku o americkém pragmatismu a symbolickém interakcionismu. Alexander chápe pragmatismus jako obecné intelektuální hnutí v pozdním 19. století i jako technický, filozofický a teoretický systém, který formoval první fázi interakcionistické sociologické teorie. Zdůrazňuje, že by nebylo správné chápat pragmatismus jako úplně individualistický. Ten by vyžadoval, aby sociální řád byl rekonstruován jako samosprávná komunita. Zároveň Alexander rozlišuje technickou, filozofickou a sociologickou teorii pragmatismu. Proti idealistické struně pragmatismu stojí kolektivističtější a syntetičtější přístup Ch. Peirce a G. H. Meada. Výhrady má proti interpretaci Meada u H. Blumera. V této kritice pokračuje i ve třinácté přednášce o Blumerovi a Goffmanovi. Blumer navíc podává karikaturu Parsonse. Na rozdíl od Blumera Goffmanův aktér není jen individualizován, ale i odcizen. Ve čtrnácté kapitole srovnává Parsonsovy základní pokroky v konceptualizaci teorie. Alternativy proti Parsonsovi byly jen dílčí teorie. O Husserlovi Alexander tvrdí, že neměl skutečně zájem o struktury životního světa. O Schützovi má rovněž jen letmou poznámku, že i jeho nejambicióznější snaha zůstala provizorní a většina jeho teoretických snah se prezentovala „amalgamací“ spíš než skutečným syntetickým spojením sociologie a fenomenologie. Garfinkelovi věnuje v patnácté kapitole větší pozornost. Garfinkel prý cítil snad aktuálněji než kdo jiný před ním individualistické dilema, které leží v jádru fenomenologické sociologie. Jakmile se stala etnometodologickou, začala ztrácet cestu. Když bylo jeho dílo zataženo do protiparsonsovského hnutí 60. let, byla porušena delikátní rovnováha, na níž záležela syntéza. Tím, že zaujal antikolektivistický postoj, byl lapen do individualistického schématu. Celkově nejsou Alexanderovy postřehy o Garfinkelovi, etnometodologii a Husserlovi hluboké a svědčí o tom, že se teprve hlouběji seznamoval s těmito náročnými autory. I jeho úvahy v závěrečných kapitolách přednáškového cyklu jsou útržkovité a nepředstavují hlubší všestrannou analýzu.

Zajímavé je i zařazení amerického kulturního antropologa Clifforda Geertze. Alexander však používá i označení kulturní sociologie. S tímto autorem Alexander spojuje vzpouru proti determinismu. Zařazena je dále problematika hermeneutické výzvy se jmény Dilthey, Ricoeur a Geertz. Poznámky o Marxovi nebo o kritické teorii spojené se jménem H. Marcuse jsou poměrně stručné. O Marxovi stejně jako o Parsonsovi, E. Durkheimovi a též o M. Weberovi pojednává Alexander ve své čtyřsvazkové práci, jejíž první díl je zařazen pod názvem *Theoretical Logic in Sociology. Positivism, presuppositions and current controversies*. Tato tetralogie může být označena jako *Magnum Opus* J. Alexandera. Nelze v rámci jedné stati provést všestrannou analýzu všech čtyř svazků, výklad bude proto selektivní a soustředí se na klíčové otázky.

Alexander začíná svůj první díl analýzy formulací, která je výstižná i vtípná. Kdyby sociologie mohla mluvit, řekla by, že je unavena. Parsons se pokusil přijmout klasickou tradici, ale zároveň usiloval ji zahladit. Přes monumentalitu jeho příspěvku to



nebylo ono. Dopadlo to tak, že zatímco Parsons mohl vznášet nárok, že je opravdu roven zakladatelům sociologie, nebyl chápán jako jejich pravý syn. Záplava této osvobozující kritiky vyznačovala Parsonsův sestup. Tito kritici usilovali o obnovení různých proudů klasické tradice, ale byli kritičtější a programovější než substantivní a teoretičtější. Celkem vzato kritiky zůstaly u požadavků, které byly samy pochybné a vnitřně protikladné. Žijeme v pesimistické době. Technokratický fetišismus empirické sociologie bojoval jen defenzivně. Empirická kvantifikace a marxismus jsou jedinými teoretickými tradicemi, které se jeví jako živá výzva. Existují však analytické důvody pro rezervovanost vůči marxismu, rezervovanost, kterou chce diskutovat obšírně. První díl začíná jako výzva nedávné scientizaci sociologie. Využívá alternativní model sociální vědy a odmítá některé ambiciózní požadavky zavádějící debaty. Zdůrazňuje důležitost obecnějších zájmů a pokouší se vyložit obecné problémy ne příliš komplikovaným způsobem. V závěru prvního dílu vyzývá nejen k reinterpretaci nejdůležitějších a moderních sociologických teorií, ale i k osvojení těch debat, které i nadále informují o těchto tradicích a prvcích uspokojivějšího a obsažnějšího přístupu k těmto obecným teoretickým bodům. Ve druhém díle zkoumá dílo Marxovo a Durkheimovo. Nastihuje procesy jejich teoretického uvažování, které je vedly k vysvětlení základních opozičních proudů sociologického materialismu a idealismu. Zatímco Marx manifestoval rané porozumění pro voluntaristickou teorii, ve své zralé analýze kapitalismu se soustředil na směs ideologických, empirických a epistemologických závěrů o instrumentálním proudu strukturální analýzy. Durkheimovo rané dílo bylo ambicióznější, ale demonstrovalo naopak silný materialistický trend. Když však Durkheim vyžrál, přilnul k silnějšímu, voluntaristickému druhu, než to učinil starší Marx ve vztahu k determinismu. Hluboké nejasnosti existují v těchto zralých klasických teoriích. Skutečně znamenití učenci Durkheim a Marx navázali na nejasnosti z děl svých učitelů a revidovali tyto klasické tradice uznávanými způsoby nového čtení teorie zakladatelů mnohem multidimenzionálnějším a syntetičtějším způsobem.

Ve třetím díle pojednává Alexander o Maxu Weberovi. Weber byl ovlivněn ve svém raném vývoji jak instrumentalistickými, tak idealistickými proudy německé sociální teorie, jeho pozdější dílo produkovalo silný trend syntetické a multidimenzionální teorie. Ve čtvrtém díle se Alexander pokouší vysvětlit, proč byl Parsons z teoretiků své generace jediným autorem srovnatelným s klasickou tradicí a proč také nedosáhl svých ambicí být jejím legitimním synem. Prý podle Alexandera šel dále než Weber v pokusu smířit antinomie klasického myšlení. Na druhé straně však jeho vnitřní rozpory zhoršily velmi polarizující tendence, které se snažil smířit. Sociologie nebude nikdy podrobena úplnému konsensu, ale musí usilovat o obecnou syntetickou teorii. Je to podle Alexandera paradox, který inspiruje jeho práci a on doufá, že bude plodná. Napsal jednu knihu – na jedno téma s konstantní teoretickou ambicí. První díl je zaměřen na nejsoučasnější problémy a kontroverze nejen v teorii, ale i ve filozofii a sociologii vědy. Tři další díly obsahují nezávislé interpretace, konfrontují individuální teoretiky a sekundární literatury v jejich vlastních termínech. Alexander konstruuje krok za krokem novou „teoretickou logiku“ pro sociology. Sociologie musí být

přezkoumána a oživena. Překvapivě se Alexander hned po uvedení svých základních záměrů a cílů odvolává na Leninovu práci *Co dělat*. Lenin zdůrazňuje význam revoluční teorie, bez níž nemůže být revoluční praxe. Alexander s ním souhlasí, pokud jde o roli kritické teorie v sociologii. Bez silné a důkladné teorie nebude silná a důkladná sociologie. Pro obnovu sociologie musíme obnovit její teorii. Tento úkol se pokouší Alexander řešit v prvním díle své tetralogie. Protože se sociologie měřila z valné části podle standardů přírodních věd, stávala se prvním bodem diskusí debata o povaze vědy. Je proto nutné reinterpretovat konvenční chápání vědeckého procesu a možnost rozvíjení alternativního pojetí přírodní vědy samotné. Pozitivismus je přesvědčení, které proniká současnou sociální vědou. Alexander uvádí ústřední postuláty pozitivistického přesvědčení: existuje radikální roztržka mezi empirickým pozorováním a neempirickými tvrzeními, pro tuto roztržku nemají obecnější intelektuální problémy nazývané „filozofické“ nebo „metafyzické“ žádný podstatný základní význam. Nemají význam pro praxi empiricky orientované disciplíny. Protože taková eliminace neempirické reference se chápe jako odlišující rys přírodních věd, každá pravdivá sociologie musí předpokládat vědeckou sebereflexi. V této souvislosti Alexander kritizuje dosavadní usilování humanitních věd o vytyčení alternativy proti sociálněvědnímu pozitivismu. Jak humanitní vědy, tak i hermeneutická kritika pozitivismu se prezentovaly krajně nepřijatelnou subjektivistickou manýrou. Subjektivistická alternativa k pozitivistické koncepci sociálních věd není adekvátní kontrapozicí. Svě stanovisko upřesňuje takto: ani radikální subjektivita humanitních věd, ani radikální objektivita pozitivismu. Je nutno odmítnout radikální subjektivismus, který je pro něj nepřijatelný. Existuje alternativní koncepce vědy. Dokonce existuje možnost alternativního pojetí přírodní vědy samotné. Stejně tak i v soudobé fenomenologické a idealistické tradici se subjektivistická tradice neuplatňuje v čisté podobě. Jako příklad uvádí A. Schütze. Další příklad z druhé strany představují Ernest Nagel nebo M. Polanyi. Alexander se odvolává zvláště na Polanyiho, který zdůrazňoval, že existuje interakce mezi poznávajícím vědcem a objektem poznání. Pravdivá povaha pozorování záleží na strukturující schopnosti a strukturujícím rámci samotného vědce.<sup>9)</sup>

Jiné odkazy souvisejí s Alexanderovými názory na roli a význam autorů, kteří ve vývoji sociální vědy a sociologie již dnes mají uznávané postavení klasiků. Zde Alexander komentuje a současně zaujímá stanovisko k otázce, zda sociologie jako společenská věda má čerpat ze znalostí autorů uznávaných za klasiky. K tomu se druzí další otázka. Co je klasické, kdo je klasik? Alexander si je vědom, že existuje velmi sugestivní výrok významného teoretika, filozofa A. N. Whiteheada, že věda, která váhá zapomenout své zakladatele, je mrtvá. Tento výrok navozuje okamžitě otázku, proč přírodní vědy nemají své klasiky. Na to lze podle mne odpovědět různě. Přírodní vědy klasiky nepotřebují, jsou jiné než společenské vědy. Společenská realita je jiná než skutečnosti přírody. Rozdíl obou věd je možné posuzovat také jako důsledek

<sup>9)</sup> Viz J. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, vol. one, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, s. 20.

jejich odloučení nebo umělého konstruování jejich odlišností. Tento dualismus by bylo možné nebo nutné překonat. To je v podstatě také názor J. Alexandera. K určení toho, kdo je ve společenských vědách klasikem, Alexander podotýká: „Klasikové jsou dřívější pracovníci humanitního bádání, jimž se přisuzuje privilegovaný status tváří v tvář současnému bádání v téže oblasti. Nynější praktikové oboru věří, že se mohou naučit z děl dřívějších autorů víc než z děl autorů současných. Klasikové získali privilegovaný status, ten je uznáván jako samozřejmý a jejich díla jako klasická stanovují základní kritéria v jednotlivé oblasti“<sup>10)</sup>.

Alexander volí analýzu i kritiku významného přínosu čtyř autorů, které oceňuje jako klasiky oboru. Jsou to K. Marx, E. Durkheim, M. Weber a T. Parsons. Jejich přínosy, klady i nedostatky analyzuje ve třech svazcích, které navazují na Teoretickou logiku v sociologii a tvoří dohromady úctyhodné čtyři svazky, které obsahují přes tisíc stran. Není možné ve stati určitého vymezeného rozsahu podat všestrannou analýzu Alexanderových názorů, kritik i výhrad, chvály i odsouzení těch či oněch myšlenek, koncepcí a přínosů i možných slabin čtyř uznávaných klasiků. Částečně jsou již Alexanderovy přístupy a analýzy včetně hodnocení a kritik uvedeny v první části této studie. Zachycují Alexanderovo hodnocení a jeho postoje z Předmluvy a Úvodu k prvnímu dílu Teoretické logiky v sociologii včetně analýzy dvaceti přednášek o sociologické teorii od druhé světové války. Největší pozornost je věnována Parsonsovi, o jehož obhajobu a adekvátní interpretaci hlavně Alexanderovi jde. Proto v dalším výkladu nebudu opakovat, co již Alexander v Parsonsově prospěch řekl, a soustředím se na stručné poznámky o jeho hodnocení Marxe, Durkheima a Maxe Webera. K Parsonsovi se vrátím v souvislosti s Manifestem neofunkcionalismu z roku 1990.

Alexander uvádí své hodnocení Marxe pod titulkem Od morálního hodnocení k vnější nutnosti. Všichni prý souhlasí, že ústřední Marxův problém se týká vztahu mezi svobodou a nutností. V Marxových zralých spisech se tento vztah projevuje jako napětí mezi Marxovou ideologickou vázaností k expanzi svobody a jeho teoretickou vázaností k determinaci individuálních aktů vnějším kolektivním řádem. Tato determinace prý strašila v Marxově teorii a podněcovala jeho průběžnou reinterpretaci ve smyslu voluntaristické sociální teorie.

Většina Marxových interpretů zcela správně spojovala voluntarismus s otázkami epistemologie a logikou sociální kauzality. Alexander však má sklon interpretovat Marxe v pojmech a kategoriích, které nejsou totožné s Marxovými. Již jeho pojetí materialismu a idealismu je značně odlišné od Marxových názorů. Není oprávněná výtka, že Marx směřoval odcizení se zvěcněním. To jsou Marxovy pojmy, které spolu souvisejí, nejsou však totožné. Překvapivé je však tvrzení, že Marx byl utilitarista. Alexander uznává, že Marx chtěl vytvořit multidimenzionální koncepci. Je zřejmé, že Alexander nevychází jen z textu vlastních Marxových prací, ale také z interpretací Marxových stoupců, vykladačů i kritiků.

<sup>10)</sup> Viz J. Alexander, *Action and its Environment, Toward a New Synthesis*, Columbia University Press, New York 1988, Notes 57–59.

Svůj výklad Durkheima Alexander uvádí pod titulkem Dvojznačný přechod od voluntaristické morálky k morálce jako vnějším donucením. Uvádí jeho zájem o socialismus, jeho kritiku Comta za to, že vynechal ve své sociologické teorii ekonomickou změnu a vývoj socialismu. Překvapivé je Alexanderovo tvrzení, že marxismus sdílí se solidarismem názor, že individualismus a sociální kontrola jsou neslučitelné. Velmi správný je podle Alexandra Durkheimův argument, že nejvyšší úroveň svobody a individuální iniciativy nemůže být nikdy dosažena na základě izolovaného individua. Z Durkheima dále vidí dvojznačnost při kritice egoistické racionality. Oceňuje formulaci, že sama ekonomika je morálním faktem.

Po výkladu a interpretaci Durkheima se Alexander opět vrací k Marxovi a jeho dalším etapám vývoje. I nadále však Marxe kritizuje za směšování jednání a řádu. Zdůrazňuje Marxovy problémy s individuem. Marxova teorie revoluce paradoxně systematicky popírá příležitost pro voluntaristickou kontrolu. Naprosto nepravdivé je tvrzení, že Marx skutečně vylučoval individuální intenci ze svého teoretického schématu. Stačí uvést Marxovy Teze o Feuerbachovi nebo jeho charakteristiku práce jako účelné, cílevědomé, projektivní aktivity. Alexanderovo stanovisko nepramení jen z nepochopení Marxe, ale také z neznalosti Marxova pojetí vztahu mezi individuem a společností. Marx na mnoha místech svých prací zdůrazňuje společenskou povahu, společenské podmínění individualizace jednotlivce ve společenském a historickém kontextu. Alexander se odvolává na Marxe a jeho výrok v Rukopisech Grundrisse. „Společnost se neskládá z individuí, nýbrž vyjadřuje sumu vztahů, poměrů, v nichž jsou tato individua k sobě navzájem.“<sup>11)</sup> Alexander chápe tuto Marxovu myšlenku jako pojetí společnosti bez individuí, což by bylo nesmyslné. Max Weber pochopil při svém určením jednání, že jednání je zaměřeno na druhé, má pro účastníky jednání smysl. Jednající aktéři realizují své aktivity ve společnosti jako souhrnu společenských vztahů individuí. Ovšem v jiné souvislosti zase Alexander chválí, i když s výhradou, Grundrisse. Je to přečeňovaný rukopis, ale na druhé straně je to fascinující dokument. Jindy zase hodnotí kladně Marxe, že chápe revoluci jako morální solidaritu a voluntaristickou akci.

Ve třetím svazku Alexander srovnává Marxe, Durkheima a Webera. Weberovi připsuje s vysoce kladným hodnocením, jak sérií kritických historických experimentů demonstruje, že ekonomická motivace je odvozena z hodnotových tradic a zároveň i z vnějších požadavků. Tím položil základy pro skutečně multidimenzionální chápání sociálního života, k čemuž Durkheim a Marx nedospěli. Weber ještě překračuje Marxův materialismus. Přesto však v jiných částech své práce Alexander o Weberovi zdůrazňuje, že Weberova sociologie politiky obecně neměla úspěch při vytváření spojení mezi normativním řádem a politickým životem.

V posledním, čtvrtém díle svých analýz Alexander zdůrazňuje, že Parsonse lze pochopit jen v kontextu s Marxem, Durkheimem a Weberem. Protože o Parsonsovi jsme už uvedli mnohé údaje o tom, jak ho hodnotí Alexander, jak se snaží Parsonse

<sup>11)</sup> Viz Rukopisy „Grundrisse“ I, Praha 1971, s. 228.

objektivně a jinak zhodnotit proti jeho americkým, anglickým i německým kritikům, můžeme přejít k poslední významné a důležité publikaci, která je spjata s Alexandrem a také s jeho stoupenci, kteří vytvářejí koncepci neofunkcionalismu. Navazují v ní na Parsonse, ale současně chtějí kriticky přehodnotit, přeformulovat mnohé Parsonsovy přístupy, ideje a názory. Pod vedením Alexandra a za spolupráce jeho kolegy Paula Colomyho a řady známých i méně známých autorů vydávají v roce 1990 rozsáhlou, téměř čtyřistastránkovou publikaci, kterou lze bez přehánění nazvat Manifestem neofunkcionalismu. Práce má název *Schools of Thought in Sociology 4*.

#### NEOFUNCTIONALIST SOCIOLOGY<sup>12)</sup>

Posuzovaná práce je vnitřně bohatě rozčleněna a obsahuje nejen příspěvky J. Alexandra a P. Colomyho, ale také dalších u nás známých i méně známých stoupenců T. Parsonse a neofunkcionalistické sociologie. Sem patří i německý R. Münch, z amerických pak L. Mayhew, M. Gould, D. Sciulli, N. Luhman z Německa. Dále američtí autoři S. Fuchs, R. Robertson, S. N. Eisenstadt, B. Barber, E. W. Lehman, M. Johnson a další. Důležitá je společná studie J. Alexandra a P. Colomyho *Toward Neofunctionalism – Sociological Theory*.

Nejprve je uveden příspěvek *Neofunctionalist Movement*. Vychází se z předpokladu, že jsme nyní uprostřed moře změn v sociologii. Staré sociologické orientace mizí a rodí se nové konfigurace. Neofunkcionalismus představuje jeden z předních a alespoň anticipovaných produktů této šířící se transformace disciplíny. Jeho cílem je kritické přehodnocení a rozšíření funkcionalistického a zvláště pak Parsonsova odkazu. Tento funkcionalismus akceptuje mnohé, ale ne všechny kritiky vznesené proti konvenčnímu sociologickému funkcionalismu šedesátých a sedmdesátých let.

Neofunkcionalismus je částečně odpovědí na intelektuální směry v sociologické komunitě a na významné změny v sociologické teorii, která se vyvíjela k rostoucí syntetické pozici. Antinomie, které strukturovaly sociologický diskurs 60. a 70. let, ztratily svou sílu. Nové se objevily a inspirovaly nový typ teoretické aktivity. V šedesátých letech začal a v sedmdesátých letech pokračoval útok na funkcionalismus. Byli to představitelé mikrosociologického přístupu a některé verze konfliktně orientovaných makroperspektiv. Vznikly pokusy o multiparadigmatické přístupy. Skončila tím dvě desetiletí trávající nadvláda T. Parsonse. Opozice proti němu prý byla abstraktní a Parsons sloužil mnohdy jako fackovací panák. Tento pohyb v sociologii se spojuje s měnícím se politickým klimatem v USA a v Evropě. Tyto změny vedly k přehodnocení a revizi ideologických závazků funkcionalismu. S těmito okolnostmi je spjata právě neofunkcionalistické hnutí. Důležité je, že se liší od Parsonse. Nepřejímá a nechce oživit starou ortodoxii funkcionalismu. Vyžaduje zobecněný diskurs a nové vý-

<sup>12)</sup> P. Colomy, *Schools of Thought of Sociology 4. Neofunctionalist Sociology*, Edward Elgar Publishing Limited, Aldershot 1990.

zkumné programy. Parsonsova orientace byla dvojznačná. Během jeho dlouhé kariéry se jeho ideologický názor posunul od kritického liberalismu k uklidňujícímu. Parsons popírá spojení faktů a hodnot. Jeho rostoucí důvěra k moderní, zvláště americké společnosti vedla k menší citlivosti k temným stránkám modernity. Neofunkcionalismus se musí odlišit od funkcionalismu svým pokusem rekonstruovat a explicitně revidovat jádro prvků Parsonsovy tradice. Proto je neofunkcionalismus postparsonismem. Proto také Alexander a Gould kritizovali idealistický prvek v Parsonsově přístupu i to, že viděl změnu v teleologických termínech.

Z dosavadních názorů stoupenců neofunkcionalismu o Parsonsovi vyplývá tendence ke spojení pozitivního hodnocení Parsonse v určitých prvcích a částech jeho díla s kritikou těch prvků a částí, které obsahují zjednodušující, jednostranné nebo dokonce vysloveně nesprávné názory. Pak je nutné říci, že stanoviska dřívějších Parsonsových kritiků byla v mnohém oprávněná a věcná. Při hodnocení těch autorů, které Alexander a jeho stoupenci považují za klasiky, je nutné podle mého soudu zachovávat určitá pravidla a dodržovat určité zásady, které se shodují s pravidly vědecké a pravdivé diskuse či ještě modernějším výrazem pravdivého diskursu. Jestliže Alexander v rámci koncepce, kterou nazývá neofunkcionalismem, uznává, že Parsons nejen opomíjel Marxe, ale pokusil se Marxe potlačit, pak je to objektivní věcné konstatování, které lze i z Parsonsových spisů doložit. U autorů, kteří jsou klasiky společenských věd, je to zvláště nutné, protože jejich rozsáhlé dílo představuje vývoj změny názorů, vývoj určitých pojmů, koncepcí a tvrzení, které vyžadují pečlivé až úzkostlivé respektování jejich díla a textů. Mnohé kritiky klasických autorů jsou založeny mnohdy i na kritice názorů jejich stoupenců a obdivovatelů, kteří své vlastní pojetí autora, s nímž se ztotožňují, zjednodušují, nechápou, a vykládají proto nepřesně, povrchně.

V souvislosti s takovým autorem, jako je J. Alexander, se setkáváme s dalším problémem. Současná literatura, která se zabývá sociologickou teorií či obecnou sociologií, je dnes vázána na nápadný fakt tvorby a vydávání velkých, objemných a mnohastránkových svazků, v nichž se často opakují známá témata nebo jsou vydávány menší publikace, kde jsou zařazeny práce, které jsou v jiných svazcích a vydáních neustále přetiskovány.

J. Alexander je dnes nesporně vlivný, známý a velmi plodný představitel americké sociologie, obecné sociologické teorie, která se opírá i o autory dnes uznávané za klasiky, ale i o zkoumání dějin klasických děl i o příbuzné, navazující nebo pomocné obory. Je skutečně autorem multidimenzionálním. Jeho způsob uvádění problémů a jeho použití známých termínů v novém smyslu je však zavádějící. To se týká například zavedení termínu „sociologický materialismus“ a „idealismus“ při srovnání Marxe a Durkheima. Jde ve skutečnosti o snahu srovnávat konflikt mezi „utilitaristickým“ a „kantovským“ pojetím morálky a sociality.

Na Alexanderovi dále vadí, že jeho způsob práce a rychlost i množství textů, které vydává, působí dojmem jakési uchvátanosti a snahy o univerzální zachycení mnoha složitých a náročných otázek a témat. Jako by nevědomky napodoboval způsob práce i extenzitu záběru problémů u T. Parsonse. Je zajímavé a pozoruhodné, že Alexander

jako americký sociolog věnuje malou pozornost filozofii amerického pragmatismu – dílu Ch. Peirce, J. Deweyho a W. Jamese a stejně tak i symbolickému interakcionismu C. H. Meada. Totéž chybí i u T. Parsonse. Na tyto nedostatky poukazuje významný německý filozof a sociolog H. Joas.<sup>13)</sup>

J. Alexander však věnuje velkou pozornost dílu J. Habermase, který ve své významné práci *Teorie komunikativního jednání* přebírá některé základní prvky Parsonsovy teorie jednání. H. Joas toto označuje za nešťastné manželství hermeneutiky a funkcionalismu.<sup>14)</sup>

Vztah Alexandra k dílu a koncepcím J. Habermase, osobnosti, která našla i značné uznání v USA, by byl dalším zajímavým tématem. Chci navázat na poznámku, v níž jsem zaznamenal zvláštní vztah J. Alexandra k dílu a koncepcím J. Habermase. Alexander chválí ve své studii *Habermas and Critical Theory, Beyond the Marxian Dilemma*<sup>15)</sup> Habermase za to, že uznává Parsonsovův přínos, slovy „Parsonsovo dílo ztělesňuje nejvyšší úroveň soudobé teoretické práce“. Současně však Habermasovi vytýká „kulturní slabinu jeho díla“. Alexander si stěžuje, že Habermas nešel dost daleko. V jeho díle zůstávají silná rezidua světového názoru frankfurtské školy.<sup>15)</sup> Tyto a další problémy, které z toho vyplývají, již překračují rámec, který je vymezen pro rozsah příspěvku do sborníku.

#### **Fenomenon of Jeffrey Alexander – From the defence of Parsons to Neo-functionalism**

##### **Summary**

The American sociologist J. Alexander represents a new generation of sociologists. His focus is on the questions of general sociology and sociological theory. At the late 1970's, he published the study on Formal and Substantial Voluntarism in the framework of Parson's work. He aimed at the new evaluation of the Parson's work in the opposition to his many critics in the USA, England and Germany. He finds the important influences of Kant's philosophy and the issue of the human freedom in the first Parson's work *The Structure of Social Action*. At the beginning of 1980's, he published the first volume of the *Theoretical Logic in Sociology*. The following 3 volumes contain the evaluation of Marx and Durkheim, M. Weber and T. Parsons. J. Alexander defends Parsons against his strict critics, and he himself expresses lots of critic remarks on some weaknesses. Parsons influenced many sociologists in the USA by his work, he also got supporters in Germany (R. Muench partially also N. Luhmann). Alexander's work contributed to the formation of neo-functionalism in the USA. Under the title *Neo-functionalistic Sociology*, the work was published in 1960, inspired also by the cooperation with P. Colomy. Neo-functionalism has been criticized by sociologists and philosophers grouped around Prof. H. Joas.

Since WWII Alexander's lectures on sociology and sociological theory express the development of his opinions. Alexander emphasizes the great importance of the classics for the development of the human

<sup>13)</sup> H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, 1992, s. 34, 35.

<sup>14)</sup> Tamtéž, s. 317.

<sup>15)</sup> J. Alexander, *Habermas and Critical Theory, Beyond Marxian Dilemma in Action and its Environments*, New York 1988, s. 243, 248.

sciences. He criticises scientism and positivism in a convincing way, but also criticises the one-sidedness of subjectivistic attitudes in the social sciences.

Alexander can be considered an important and attractive sociological personality. His work is both inspiring and controversial. His return to the classics is an example of his knowledge of these works as well as of their inaccuracy and simplification. He uses some terms in other senses than the criticised classics do, and he doesn't always take into account their development. He attributes to Marx the opinions and explanations of his allies and critics. Parts of his works are hurriedly written. Surprisingly, Alexander devotes little attention to American pragmatic philosophy, and underestimates the contribution of G. H. Mead. However, he follows the development of J. Habermas's works very systematically. He praises him because of his acceptance of some aspects of Parsons's action theory, but he also points out a "cultural weaknesses" in his work. He criticises Habermas for not going far enough, so that strong residua of the Frankfurt School's world view remain. In contrast to Alexander, H. Joas criticises Habermas for his compromises and claims that the acceptance of some basic elements of Parsons's work is "an unhappy marriage of hermeneutics and functionalism".



JIŘÍ BURIÁNEK

## ZKOUMÁNÍ POLITICKÉHO VKUSU: POST-MODERNA V METODĚ?

Pro prostého (nikoli nutně prostoduchého) českého sociologa, orientovaného nadto na empirický výzkum, představuje první setkání s postmodernistickými metodologickými koncepcemi skutečně kulturní šok. Ti, kdož osvěceně bojovali s vulgarizacemi typu „všechno souvisí se vším“, se mohou cítit zaskočení zjištěním P. Rosenau-Vaillancourtové, že právě tato představa má pro interpretaci světa větší význam nežli nějaký kauzální model vzájemného působení několika proměnných. Pro exponenty postmodernismu (J.H.Miller, Ch.Norris) kromě toho představuje každá interpretace (což platí vlastně o četbě jakéhokoli textu) interpretaci **špatnou**.

V tomto bodě už zcela jistě ztratí klid i ti, kteří by chtěli spoléhat na flexibilitu kvalitativních metod: přívrženci klasické koncepce operacionalizace samozřejmě již předtím vytyčili v propagované metodě dekonstrukce hrozbu téměř smrtící.

Budeme-li však chápat Feyerabendovo vystoupení Proti metodě především jako odmítnutí ulpívavého a často velmi jednostranného metodologismu a nikoli jako totální odmítnutí vědecké metody, dokážeme se vyrovnat i se situací volby mezi rigorózní objektivitou a nespoutanou kreativitou. Vyjádřeno hezkou metaforou téhož autora: metodologie může vystupovat jako přísná a pedantická hospodyně stejně tak jako nejrůznější požitky nabízející frivolní kurtizána.

S ohledem na existenci spásného principu komplementarity (Petrušek 1993) by obzvláště v dané dichotomii nemusela snaha o určitý kompromis vzbudit opovržení. Asi proto jsme se pokusili v našem předvolebním výzkumu image politiků a politických stran smísit standardní survey-výzkum veřejného mínění s aplikací projektivních technik, které obsahují mnoho prvků kvalitativní metodologie. Výsledná interpretace atributivních asociací získaných od respondentů pak představuje opravdu vydatný postmodernistický koktejl.

Vědomí, že získané interpretace budou sotva lepší než jiné, alternativní, může být kompenzováno příjemným pocitem, že dáváme čtenáři šanci zapojit se do hry. Pro ty, kteří by poněkud staromódně dávali přednost validitě před originalitou, připojujeme jeden podstatnější argument. I v postmoderním světě neztrácejí metodologické **experimenty** svoji vědeckou hodnotu.

## IMAGE JAKO STRUKTUROVANÁ PROJEKCE/ATRIBUCE

Inspirace k našemu výzkum vzešla z francouzských zdrojů, navržené šestice symbolů (zvířata, květiny, sportovní odvětví, počasí, barvy, atd.) byly ovšem přizpůsobeny českému kulturnímu kontextu. Protože šlo o pokus v našich podmínkách dosti neobvyklý, vyjdeme ze stručné bilance zkušeností, které jsme mohli převzít.

Navázali jsme na akci, kterou uskutečnili francouzští sociologové pro list *Le Point* v roce 1975. Její výsledky využil k podrobnějším komentářům Pierre Bourdieu ve své slavné studii o vkusu (*La distinction*, 1979). Občanům byly cestou anketního šetření předkládány skupiny symbolů (Bourdieu mluví jednoduše o objektech v rámci určité hry, *un jeu de société*), které měly být přiřazeny k šesti předním politikům té doby. Bourdieu k tomu poznamenává, že jde svým způsobem o návrat k myticko-rituálním praktikám předkapitalistické společnosti a o rozdíl mezi různými formami myšlení (Bourdieu, 1979, s.625). Volba disponibilních asociací, která strukturuje daný sémantický prostor, zřejmě nebyla náhodná: obsahují různé vnitřní protiklady a mají schopnost vyjádřit něco, co si běžný občan často ani neuvědomuje, ačkoli třeba právě na tomto základě formuluje svůj postoj k politickým osobnostem (a nezřídka také stranám). Určité seskupení symbolů, které voliči jednotlivým osobnostem přidělili, tak charakterizuje *image* politika, tedy jakousi celkovou představu, obrázek, anebo také nálepku, pod níž je prostě ve vědomí veřejnosti veden.

Tab.1. Celková charakteristika osobností – barvy (údaje v procentech):

	bílá	černá	modrá	oranžová	žlutá	zelená
Giscard d'Estaing	35	10	29	6	9	12
J. Chirac	16	9	25	12	18	18
F. Mitterand	13	10	13	23	18	24
G. Marchais	6	40	7	20	14	14

První publikace výsledků v revue *Sondage* (No.3–4,1975) vyjadřovala názor, že „studium výsledků této hry je zábavou, ale její cíl ztrácí tento charakter“. P.Bourdieu ukázal, že údaje jsou s to odrážet velmi zřetelně sociální diferenciaci objektu: údaje totiž vykazovaly silnou statistickou (!) souvislost s politickou orientací (viz tab.2), ale také s příjmem respondenta (Bourdieu, 1979, s.625–640). Na druhé straně kriticky hodnotil její žurnalistické využití, které rádo operuje zdáním objektivitu a politické indiference. Pro P.Bourdieu představují jména politiků „pretexty hry atribuce, *katégorizace*, a předkládané objekty atributy, predikáty, *katégorémy*...“ (tamtéž, s.627). Vedle naznačení reputace jednotlivé osoby tu jde o zjištění (experimentální simulaci) „kolektivních reprezentací“ (s.634), které mohou překlenout rozdíly v postavení jednotlivých aktérů.

Bourdieu počítá s objekty sociálně tříděnými (*classé*) i sociálně třídícími (*classant*), nerovně distribuovanými i přiřazenými – ať explicitně nebo implicitně – společenským třídám.

**Tab. 2. Typické charakteristiky podle volební preference:**  
(nejčastěji uváděné symboly, % zastoupení)

Voliči Mitteranda:	RODINA	ZVÍŘE	BARVA
d'Estaing	otec (21)	liška (30)	bílá (36)
Poniatowski	děd (31)	vůl (42)	černá (39)
Chirac	zeť (26)	havran (28)	modrá (22)
Servan-Schreiber	bratr (25)	želva (32), cikáda	žlutá (31)
Mitterand	otec (29), syn	mravenec (24)	zelená (34)
Marchais	bratranec (26)	vůl (21)	oranž. (26)
<i>Voliči G. d'Estaing:</i>			
d'Estaing	syn (34)	mravenec (40)	modrá (37)
Poniatowski	otec (37)	vůl (42)	žlutá (23)
Chirac	bratr (30)	mravenec (27)	modrá (28)
Servan-Schreiber	zeť (29)	želva (35), cikáda	oranžová (32)
Mitterand	zeť (27)	želva (23), cikáda	oranžová (27)
Marchais	bratranec (58)	havran (45)	černá (60)

V tabulkách je například velmi dobře vidět, že příznivci určitého politika vidí svého „oblíbence“ poněkud jinak než jeho odpůrci. Nicméně vedle přirozené tendence přidělovat preferovanému politikovi např. oblíbené barvy nebo atraktivní automobily Bourdieu ukázal, že lidé rozeznávají (nebo přinejmenším stereotypně přisuzují) u hodnocených osobností některé specifické charakteristiky myšlení nebo jednání. Diferenciace podle příjmových kategorií již vlastně nedokázala změnit strukturu atribucí. Jistě není náhodné, že Giscardovi d'Estaing byla výrazně často přisouzena hra *bridge* (a dále také *šachy*), zatímco na G.Marchaise zbylo obvykle *domino*.

Z metodologického hlediska Bourdieu uvažuje spíše o rozpoznávání (*reconnaissance*) nežli o praktickém poznání objektivních struktur: to mu nebrání hledat a předkládat velmi dynamické interpretace. Pro sociologickou interpretaci je samozřejmě třeba velmi přesně znát daný kulturní kontext, který zahrnuje La Fontainovy bajky, představy každodenního života, ale také předpokládaný vliv francouzského systému školství, který údajně vyzbrojuje každého Francouze zvláštními praktickými operačními dichotomiemi (P. Champagne, 1989, s.200).

P. Champagne ovšem klade otázku, zda i zde není předpokladem interpretace jakási implicitní shoda tvůrců ankety s myšlením zkoumané populace, která také vede

k užití indikátorů schopných vyjadřovat sociální hierarchii (od Rolls-Royce k Citroenu 2CV). Poněvadž však i většina běžných sociálních indikátorů má silně aproximační ráz, lze se při statistické analýze dat spolehnout na základní *tendence*, arciť s vědomím, že přiřazené objekty mohou být nositelem zcela odlišných významů (Champagne, 1989, s.198). Poukazuje však také na jistá rizika *pocitu evidence*. „Distribuce získané tímto výzkumem by neměly být chápány jinak než jako podmínky systematické a explicitní mobilizace všeho praktického vědění a národní kultury, jež jsou, bezpochyby různou měrou, rozprostraněny všude, nejenom mezi dotazovanými osobami, ale také mezi politology, kteří koncipovali dotazník, a sociology, kteří usilují o interpretaci odpovědí“ (tamtéž, str. 200).

Naše následující úvahy jsou podloženy zcela konkrétními zkušenostmi získanými ve výzkumu předvolebního chování, jež jsme realizovali pro deník Prostor koncem dubna roku 1992 na vzorku 760 respondentů v České republice (cestou kvótního výběru, technikou rozhovoru). Kromě standardních dotazů na volební preference zde byly uplatněny tři typy projektivních otázek, které si kladly za cíl osvětlit latentní zdroje a mechanismy formování image politických stran a jejich představitelů, resp. politických postojů voličů. Základ tvořilo projektivní přiřazování určitých symbolů (asociací) k vybraným politickým stranám (šest stran podle žebříčku předvolebních prognóz) a politiků (vybráno šest leaderů předvolební kampaně). Naším cílem bylo porovnat image konkrétního politika s profilem jeho strany.

V první fázi jsme se soustředili na další zjemnění metody, abychom se vyhnuli situacím nucené volby (a výtkám prekonstrukce reality). Princip rozdělení šesti symbolů mezi šest stran jsme korigovali u politiků tak, že sedmá nabídnutá „nadpočetná“ alternativa mohla zůstat nepřirážena. V předvýzkumu byla respondentům dána možnost doplnit další charakteristiky, většinou ji však nevyužili.

Zkušenosti ukazují, že respondenti reagují na tento typ výzkumu pozitivně: byla zjištěna vysoká míra projevené ochoty zúčastnit se znovu (78 %). Faktem je, že jen zřídka kdy získáváme zcela typické přiřazení (např. J. Dienstbier – polojasno – 40 %). Přesto je pořadí přidělených charakteristik dobře čitelné: pro interpretaci je významná i poslední pozice, která ukazuje, čím daná strana (nebo politik) v očích veřejnosti zjevně **není**. I svým způsobem zprůměrovaná data vystihují některé specifické složky image jednotlivých aktérů. V každém případě jsme našli specifické charakteristiky jednotlivých stran i politiků, které umožňují i dílčí vysvětlení výsledků voleb. Interpretace na principu *ex post* přece jen celou záležitost usnadňuje.

#### MOŽNOSTI UŽITÍ PROJEKTIVNÍCH TECHNIK V SOCIOLOGICKÉM VÝZKUMU

Našeho výzkumu jsme využili k odzkoušení dalších typů otázek. Kvalitativní charakter měly i dotazy typu *Zvolte barvy na znak preferované strany a baterie otázek projekující obraz strany do podoby restaurace*. Také v tomto tematickém okruhu jsou zkušenosti s reakcí respondentů poměrně dobré, řada z nich byla ochotna

vyplnit i tuto část rozhovoru samostatně v záznamovém archu, tedy bez pomoci či aktivní podpory ze strany tazatele.

To platí i pro modifikaci semiprojektivní techniky dělení kruhu („*koláče sympatií*“). Respondenti byli požádáni, aby do vyznačeného kruhu umístili politiky, které by chtěli vidět působit na politické scéně (tak, aby velikost vymezené výseče odpovídala „významu“). Nejde tu ani tak o konstrukci dalšího z žebříčků oblíbenosti jednotlivých osobností. Zajímavé je, že v jednotlivých „koláčích“ se často sešly osobnosti dosti protichůdné co do základní orientace (např. kombinace Klaus – Zeman). Předběžně to můžeme interpretovat i jako zájem části voličů o zastoupení různých stran v parlamentu, jako přijetí ideje politického pluralismu a jistého „vybalancování“ politických sil či spektra.

Kardinálním problémem aplikace těchto technik zůstává interpretace dat. V tomto směru jsme již podnikli některé skromné kroky: o interpretaci výsledků (resp. samotných symbolů) jsme žádali jak studenty sociologie, tak kolegy (při přednášce v sociologickém klubu). Interpretace jednotlivých symbolů naznačuje značný rozptyl, jiná otázka je, zda lze složit několik použitých dimenzí ve „smysluplný“ celek – jde to kupodivu přece jen o něco snadněji. Zdá se, že výzkumy tohoto typu mohou plnit funkce přinejmenším heuristické. Rozhodně mohou znamenat jisté osvěžení standardního repertoáru, a to právě směrem k rozsáhlejšímu uplatnění metod nestandardních a kvalitativních.

## BARVY POLITIKY?

Mezitimulek nechce čtenáře ani zmýlit, ani balamutit: náš předvolební výzkum dosti detailně pracoval s barevnými charakteristikami jednotlivých politiků a politických stran. Ostatně: v oblasti politiky se to barevnými metaforami odjakživa přímo hemží. Nejde jen o to, jaké barevné mimikry politici volí (anebo předstírají): mluví se i tom, jak se kdo *vybarvil*, kdo byl ochoten přiznat *barvu* anebo změnil *barvy* (ve smyslu přestupu k jiné politické straně), apod.

Využití barev v podobě **symbolů** vykazuje některé ustálené tendence, jimž i člověk z ulice dokáže rozumět. V našem prostředí je samozřejmě známa především symbolika barvy rudé, která je více než sto let – samozřejmě nejen u nás – spojována s dělnickým hnutím. Konkrétní a výrazně negativní zkušenosti – zejména u starší generace – připomíná i barva hnědá, která provázela hnutí fašistické. Zjevný význam (nebo několik základních významů) však má i většina ostatních barev spektra: kupříkladu *zelená* je v současné době barvou ekologických hnutí (koresponduje přímo s názvem některých stran), často také barvou agrárních stran, nejrozšířenější je však zřejmě její asociace s nadějí.

Pro pochopení hodnotícího významu u jednotlivých barev měl zvláštní funkci úkol *Zvolte barvy na znak preferované strany*, který potvrdil převládající oblíbenost modré a bílé barvy, zčásti také přijatelnost barvy červené a zelené. Nesympatické strany byly

obdarovány nejčastěji kombinací červené s černou. Podotýkáme, že stejně jako Francouzi jsme do vlastní hry s nabízenými asociacemi nezařadili barvu červenou.

Uvažovali jsme o tom, zda se v barvě může vedle vyjádření určité základní ideové nebo postojové orientace projevit i nějaká osobní charakteristika (zejména u jednotlivých politiků). Psychologická teorie barev (viz test Lüscherův) prokázala, že lidé dávají přednost určitým barvám v souvislosti se svými osobnostními rysy. Lze si klást potom i otázku nejtěžší, zda totiž barvy přisouzené určitému politikovi nemohou vyjádřit nějaký postoj voliče k němu, případně vystihnout některou z jeho skrytých vlastností. V hlavní části našeho výzkumu byly použity výše diskutované principy askripce různých objektů: vedle barev šlo o kulturní, leckdy zřetelně statusové symboly (např. pokrývky hlavy, nápoje), nebo naopak spíše projektivní asociace (sportovní disciplíny, květiny, stromy, druhy počasí apod.). Těmito **kvalitativními** technikami jsme chtěli podchytit právě ono podhoubí volebních preferencí občanů a mechanismy formování postojů. Díky tomu můžeme nabídnout pestrobarevný pohled na utváření politického spektra a při troše odvahy i dílčí vysvětlení volebních výsledků, které přinesly přinejmenším některým stranám jistá překvapení.

### PROFILY POLITIKŮ

Na pozadí předvolebních prognóz zisků ODA, jakkoli se potom prakticky nepotvrdily, bylo podnětné sledovat image nového leadera této strany J. Kalvody. Spekulace vyvolávaly již tenkrát také „nové“ akvizice v táboře sociální demokracie, kde vedle V. Komárka začal působit i M. Zeman. Pomocí sad nejrůznějších symbolů (v každém kritériu bylo nabízeno sedm alternativ) jsme samozřejmě „nálepkovali“ i další protagonisty, jejichž vzájemné porovnávání přineslo některé zajímavé výsledky.

Tab. 3 – Symboly přiřazené dotázanými J.Kalvodovi a M.Zemanovi (%)

J. KALVODA		M. ZEMAN		
1. místo	2. místo	1. místo	2.místo	
baret 27	kšiltovka	sombrero 28	kšiltovka 16	HLAVA
modrá 23	zelená 20	žlutá 20	fialová 20	BARVA
judo 22	tenis 17	judo 18	veslování 16	SPORT
víno 19	pivo 17	slivovice 22	coca-cola 20	NÁPOJ
horko 21	bouřky 17	děšť 24	vítr 18	POČASÍ
syn 28	bratr 23	bratranec 21	zeť 18	PŘÍBUZNÝ

S ohledem na vzestup popularity a způsoby prezentace nepřekvapovala barevná kombinace J. Kalvody, připomínající něco jako dynamický konzervativismus. „Dres“

M. Zemana je dosti neotřelý (je ovšem také seskládán z návrhů dotázaných), odkazuje k motivům hledání nových podnětů a získání uznání od druhých. V obrazu (koláži) M. Zemana můžeme objevit i některé motivy (*judo, sombrero, slivovice*), které v předvýzkumu respondenti ochotně přenechávali M. Sládkovi, reprezentantovi jinak poměrně silně odmítaných republikánů. Interpretace jednotlivých symbolů ale nemůže být mechanická: judo totiž charakterizuje v očích veřejnosti i J. Kalvodu a může znamenat prostě zápasení.

J. Kalvodu přibližují motivy tenisu a kombinace *horko – bouřky* obrazu V. Klause. V tomto ohledu byla zřejmě jistá dávka radikalismu očekávána. Na druhé straně je možné, že právě toto přiblížení mohlo způsobit ztrátu specifičnosti image J. Kalvody. Již v předvýzkumu jsme při porovnání obrazu V. Klause a jiného exponenta ODA V. Dlouhého vyzorovali u většiny dotázaných převládající „model“ ODA jako usilovně spolupracujícího, ale přece jen méně atraktivního příbuzného.

Z obecnějšího pohledu je zřejmé, že některým stranám činí potíže profilovat se v určité části politického spektra takovým způsobem, aby neztratily svoji specifikou, svoji identitu. V čase voleb se jevil takovým „přehuštěným prostorem“ spíše pravý střed, v současnosti pozorujeme dosti úporný boj mnoha různých seskupení o onen „klasický“ střed. O něm ovšem mnozí renomovaní autoři soudí, že sice odpovídá pozici a názorům velké části voličů, že však nemůže vykrystalizovat do podoby specifického politického programu.

Při našem zkoumání politických osobností jsme nemohli vynechat J. Dienstbiera. Bývalý ministr zahraničních věcí patří i podle novějších žebříčků mezi nejoblíbenější politiky. Volební nezdar jeho strany (OH celkově nesplnilo pětiprocentní limit, nutný pro vstup do parlamentu – to však neplatilo např. pro Prahu!) asi postavil část sympatizujících před nečekanou situací.

Tab. 4 – Symboly přiřazené dotázanými V. Klausovi a J. Dienstbierovi

V. KLAUS		J. DIENSTBIER		
1. místo	2. místo	1. místo	2. místo	
cyklindr 26	klobouk 22	cyklindr 28	klobouk 20	HLAVA
modrá 20	černá 19	šedá 28	nevyhraněno	BARVA
tenis 42	n	golf 25	tenis 19	SPORT
whisky 28	soda 20	víno 26	pivo 24	NÁPOJ
bouřky 27	horko 25	polojasno 40	n	POČASÍ
otec 22	bratr 18	děd 22	bratr 17	PŘÍBUZNÝ

K nejzajímavější změně v porovnání s výsledky předvýzkumu došlo u barev, kde ovšem v nabídce vystřídal v hlavní části bílou šedá. Tak se asi stalo, že V. Klaus se jako by vrátil od bílé k modré v kombinaci s černou. Pro J. Dienstbiera zase dotázaní

volili místo modré spíše šedou, která je na jedné straně sice nevýrazná, zato ale decentní a svým způsobem klasická. Dnes už můžeme připustit, že jistá nevýraznost OH (bráno z pohledu voličů) zde byla signalizována. U V. Klause jsou modrá s černou prakticky v rovnováze a část dotázaných mohla volbou černé vyjádřit i své antipatie. Chceme jen připomenout, že v obrazu každého politika se skládají dohromady symboly, které jim přidělili příznivci i odpůrci. Předběžné analýzy ovšem ukazují, že rozdíly mezi oběma skupinami nebývají dramaticky velké.

Naše dílčí závěry jsou ostatně potvrzovány i analýzami profilu politických stran. I zde fungují podobné principy „definování“ jejich image (značná, ne však absolutní shoda mezi vůdci a stranami se projevuje např. právě u barev).

Reprezentanti pravice jsou veřejností řazeni spíše k exkluzivnímu pólu, o čemž svědčí například poměrně vysoké procento přidělených cylindrů. Rovněž sporty, které pro ně byly vybrány, patří mezi atraktivní (V.Klaus je běžně spojován s tenisem, J.Dienstbier navíc s golfem). Stejně tak by bylo možno hodnotit přidělené nápoje, avšak zde je asi obsažen poněkud kritičtější podtón. I když whisky se sodou tvoří vlastně docela logickou kombinaci, ti, kdo dávali sodu, chtěli zřejmě vyjádřit něco jiného (dostávali ji hojně také levicoví politikové). Také Dienstbierova „kombinace“ piva s vínem není zrovna skladebná, tehdejší ministr zahraničí ovšem prakticky vůbec nedostával právě sodu.

Ve srovnání s dalšími politiky se objevuje shoda V.Klause a J.Kalvody v *počasí*, v *nápojích* se zase víceméně „shodují“ J.Kalvoda s J.Dienstbierem. Jisté spojení této trojice umožňuje také *tenis a motiv bratra*. Také tento fakt nasvědčuje, že pro „vystižení“ profilu politiků je dosti důležitá základní orientace posuzovatelů, pravděpodobně více než všechny jednotlivé osobní vlastnosti. Navíc musíme počítat s tím, že v souhrnném vyjádření se setkávají hlasy příznivců i odpůrců – nám ale nešlo o měřeni popularity. Snažíme se odpovědět spíše na otázku, kde má jistá míra obliby své latentní zdroje.

### POLITIKA JAKO ZÁLEŽITOST VKUSU A CHUTI?

Zajímavé údaje přinesla baterie otázek *Kdyby daná strana měla otevřít svoji restauraci, kde by byla umístěna a jaké nápoje by se tam podávaly* ? V předvýzkumu bylo uváděno jídlo, které přineslo ještě lepší výsledky, pokud jde o diferenciaci stran, jakkoli zde hrály roli určité stereotypy např. u strany zemědělců, resp. zelených, u křesťanských stran apod. Přidělená jídla někdy velmi specificky definují image strany (u odmítaných stran to byly hamburgery, sekaná, apod.). Od stran nynější vládní koalice lidé tehdy očekávali spíše něco „lepšího“ (např. biftek). I zde se však projevovala tendence k diferenciaci mezi špičkou a vyšším standardem (např. řízek, svíčková) v rámci charakteristiky pravicových stran.

Pokud jde o rozmístění stran, ať už v Praze nebo v celostátním měřítku, spolupůsobily zde jak určitá sociální distance, tak také kvalitativní stereotypizace. Používali



jsme devítibodovou klasifikační stupnici, která však musela respektovat referenční rámec jednotlivého respondenta (u někoho to byl celý svět). Např. KDU-ČSL i LSU získaly více než třetinu „licencí“ pro venkovská sídla (to samozřejmě automaticky neznamená jejich zařazení na „periferii“), ovšem liší se nápojem doporučeným k podávání. U KDU-ČSL to bylo ve 43 % víno (opět určitá kulturní konstanta!), u LSU nepříliš vyhraněný agregát, zahrnující pivo (21 %), destiláty (např. slivovice, rum – 21 %), ale i limonády (18 %).

ČSSD bylo čtvrtinou dotázaných orientována na průmyslové oblasti, 22 % ovšem myslelo na významné metropole (velká města kromě Prahy). Proto zřejmě také vedle vůbec nejvyššího zastoupení piva (38 %) uvažovala část dotázaných i o podávání vína (16 %). To vše by mohlo souviset s poměrně vysokým podílem zjištěných předvolebních preferencí této strany (10 %).

Zbývající tři strany jsou výrazně vztahovány k Praze. Platí to již o OH, kterému doporučilo otevření restaurace v Praze 29 % respondentů, a dalších 8 % (zjevně Pražáků) provedlo specifikaci zhruba „někde blízko centra“. Škoda, že jsme neprováděli bližší specifikaci podávaného piva – takto se můžeme jen dohadovat, že v centru by snad oněch 28% dotázaných neočekávalo čepování nekvalitního moku.

Do podobných míst by dotázaní situovali také restauraci ODA. Umístění v Praze doporučilo 23 % dotázaných, zato kromě 7 % umístěnek do centra (od pražských voličů) se objevuje dalších 6 % do exkluzivních částí (např. Staré Město, Malá Strana). Také u ODA sice vede v žebříčku nápojů pivo (20 %), ale fakticky vítězí „tvrdý alkohol“, neboť po 17 % získaly jak destiláty tradiční (rum nebo slivovice), tak destiláty exkluzivní (whisky, koňak).

ODS jako leader prognóz a pozdější vítěz voleb obsadila Prahu zcela jednoznačně – 47 % dotázaných si právě zde představuje restaurační zařízení ODS, přičemž dalších 9 % uvedlo výslovně exkluzivní centrum. Tento výsledek je těžké jednoznačně hodnotit, umisťování do Prahy může u voličů např. z venkova naznačovat také určitou sociální distanci (viz obavy z pragocentrismu), přesto ho chápeme spíše jako zařazení do centra dění, do reprezentativního sídla. Ostatně mnohé napovídá nápojový sortiment – čtvrtina by očekávala destiláty vyšší třídy (whisky, koňak), pětina pivo. Takže i pokud jde o nápoje, převažuje v obrazu ODS gurmánský model nad asketickým.

Porovnáním uvedených „vzorců“ dospíváme ke zjištění o jisté podobnosti mezi ODS a ODA. Příbuznost stran zřejmě nemůže být vyvozována z podílu piva, které přece jen v našich podmínkách reprezentuje jistý druh univerzálie. Dotázaní by celkem velkoryse svěřili výčepní pípu do rukou různých politických stran. Poznáváme pouze na okraj, že reprezentativní složení tohoto vzorku přece jen snížilo podíl vysloveně „trestných“ sortimentů přidělovaných některým stranám (v tomto kontextu to byla např. voda, soda, aj.). Anebo že by se národ přece jen smířil a shodl (přínejmenším v otázce nápoje)?

**VYBRANÍ REPREZENTANTI SPEKTRA POLITICKÝCH STRAN  
ODS:**

V našem souboru byla zjištěna značná míra sympatií k vítězné ODS (téměř třetina preferencí). Z toho důvodu je třeba mnohé jí přidělené charakteristiky hodnotit spíše jako známky přízně. Protože jsme k vystižení „profilu“ každé strany použili v pilotní studii deset skupin symbolů, uvedeme v některých zajímavých případech tyto doplňkové, nereprezentativní informace, které označujeme v tabulce kurzívou. Z každé skupiny symbolů přinášíme v zájmu přehlednosti výsledků pouze dva přidělené nejčastěji a jeden zastoupený minimálně.

V předvýzkumu jsme opravdu pole „předem“ zkonstruovali nabídkou slavné ženy (M.Thatcherová – 51 %). Ve vlastním šetření pak již byla ODS přiřazována z nabízených hereček nově vycházející domácí hvězda (I. Chýlková). Trvale vyhraná se jeví volba symbolu tygra a vrtačky, připomínající dravý a průbojný ráz, s nímž je politika této strany spojována. Pozornost zasluhuje i spojení role otce s oběma hrami – jak šachy, tak monopoly definují spíše intelektuálně-strategické myšlení. Image „duchovního otce razantní strategie“ je zřejmě spojen s osobností (nebo přinejmenším s taktó formulovaným očekáváním veřejnosti) vůdce této strany. K tomu jsou připojeny tradiční, zčásti i národní symboly (lípa, růže), které zřejmě vyjadřují pozitivní emoční vztah části voličstva. V těchto parametrech jsme v předvýzkumu zachytili i další trend k poněkud exotickému chápání této strany (orchidej, palma). Výrazná charakteristika pevného dubu bývá ovšem adresována i stranám odmítaným. V každém případě image této strany přesahuje takřikajíc národní hranice. O její exkluzivitě koneckonců svědčí i luxusní automobilový park, který jí dotázaní „věnovali“.

**Tab. 5. Celkový obraz ODS v očích veřejnosti (%)**

<i>SYMBOL:</i>	<i>1. místo</i>	<i>2. místo</i>	<i>6. místo</i>
STROM	dub (28)	lípa (24)	vrba (10)
ŽENA	I. Chýlková(27)	B. Bardotová (18)	L. Šafránková (9)
BARVA	bílá (28)	modrá (22)	oranžová (10)
NÁSTROJ	vrtačka (25)	kladivo (22)	pila (11)
ZVÍŘE	tygr (30)	býk (24)	myš (5)
PŘÍBUZNÝ	otec (21)	syn (19)	strýc (12)
HRA	šachy (28)	monopoly (26)	maryáš (4)
ROSTLINA	růže (35)	orchidej (33)	pomněnka (4)
AUTO	Mercedes (34)	Porsche (33)	Aero (4)
TVAR	čtverec (31)	trojúhelník (31)	–

*Pozn. Kurzíva označuje výsledky předvýzkumu (N=96).*

Podle očekávání převažuje v „barevné“ charakteristice modrá, ale o něco více již bílá, tedy jakýsi typ dynamického a podle pocitů některých voličů snad i agresivního (viz též kladivo, býk, Porsche) konzervatismu. Je pochopitelné, že takto vidí ODS spíše část jejích oponentů. Přesto je obraz ODS celkově poměrně homogenní: stoupenci této strany zdůrazňovali hlavně typické charakteristiky (tygr, otec, modrá, Mercedes), ale také oni volili často trojúhelník nebo dub. Ostatní dotázaní se od celkového profilu odchylovali jen v detailech (mírně větší podíl např. rulety, bratrance a oranžové).

### ČSSD:

ČSSD nebyla v uvedené době stranou nějak lehce „čitelnou“. Podle mnoha kritérií vlastně nešlo rozhodnout, který prvek převažuje: strana byla pro dotázané stejně tak – s prominutím – koněm, jako psem, liškou či tygrem (ještě v předvýzkumu byl téměř shodný podíl symbolů otec, děd, bratr, strýc...). Tuto stranu tedy nejvýrazněji charakterizuje borovice, což je strom zajisté hezký a ušlechtilý, ale pro někoho možná zároveň rozeklaný. Strana má zkrátka image poněkud různorodý a snad i nepřiliš vyhraněný. Od voličů ODS získala o trochu více tulipánů společně se symboly šroubováku, bratrance a lišky (?!). Stoupenci ostatních stran jí celkem ochotně dávali *domino*. V autoparku této strany převažují vozítka spíše lidová, a podobně by asi vypadalo očekávané či doporučené menu v restauraci této strany (guláš, vepřová).

Tab. 6. Celkový obraz ČSSD v očích veřejnosti (N=760, %)

SYMBOL:	1. místo	2. místo	6. místo
STROM	borovice (24)	lípa (19)	dub (11)
ŽENA	E. Taylorová (22)	J. Bohdalová (19)	I. Chýlková (9)
BARVA	modrá (23)	oranžová (21)	černá (6)
NÁSTROJ	pájka (22)	vrtáčka (18)	pilník (14)
ZVÍŘE	pes (22)	opice (21)	liška (12)
PŘÍBUZNÝ	děd (21)	strýc (20)	otec (11)
ROSTLINA	tulipán (26)	růže (20)	pomněnka (11)
HRA	domino (26)	poker (18)	šachy (13)
AUTO	VW „Brouk“ (30)	Favorit (22)	Mercedes (8)
TVAR	obdélník (32)	trojúhelník (30)	–

Pozn. Kurzíva označuje výsledky předvýzkumu (N=96).

Již koncem dubna signalizovaný vzestup symboliky děda a strýce může sloužit jako důležitý vysvětlení volebních výsledků této strany. Zdá se, že v poslední fázi předvoleb-

ního boje tato strana svůj image ani nezvýraznila, ani „nemodernizovala“. Obecně akceptovaná orientace na „lidové vrstvy“ podkryla otázku hlubší intelektuální profylaxe této strany (viz připsané hry). Barevná kombinace oranžové a modré vyhlíží vcelku zajímavě, poněvadž však oranžová v naší nabídce tak trochu nahrazuje červenou, nelze přehlédnout v tomto uspořádání skryté napětí. Na první pohled lze uvažovat o symbolice „klidné činorodosti“, ale právě střet aktivity a klidu (v politologické terminologii lze hovořit o ambivalenci role státotvorné či loajální opozice) může narušit harmonii obrazu této strany.

#### KDU-ČSL:

Celkový image této strany vypovídá o principu prosté jednoduchosti, což dobře charakterizují přidělené rostliny (pomněnka, kopretina). Ostatně i jídla doporučená k podávání v „její“ restauraci byla zčásti dietní (ryby, drůbež, zelenina), zčásti sladká. V předvýzkumu fungovala podle očekávání „historická“ asociace na Janu z Arku. Tabulka ukazuje, čím tato strana zřetelně *není!* Nicméně jistý rozpor je zde naznačen: v kritériu *hry* sice vedle jednoduchého domina figurují ještě poklidné šachy, ovšem značný podíl hlasů připadl i na monopoly, poker i ruletu.

Diferenciace pohledů voličů z jednotlivých oblastí politického spektra stojí zřejmě v pozadí vzniklých kombinací černé s modrou nebo „blízkého“ bratra se „vzdálenějším“ strýcem. Tato strana samozřejmě měla v našem souboru málo vyslovených příznivců, spíše okruh osob potenciálně spřízněných (máme-li na mysli převážně praviceovou orientaci voličstva).

Tab. 7. Celkový obraz KDU-ČSL v očích veřejnosti (N=760,%)

SYMBOL:	1. místo	2. místo	6. místo
ŽENA	K. Hepburn (23)	L. Šafránková (19)	I. Chýlková (12)
STROM	vrba (25)	osika (17)	dub (11)
BARVA	modrá (21)	černá (21)	zelená (9)
NÁSTROJ	pájka (23)	pila (21)	kladivo (10)
ZVÍŘE	myš (29)	pes (19)	býk (11)
PŘÍBUZNÝ	bratr (22)	strýc (22)	syn (10)
ROSTLINA	<i>pomněnka</i> (26)	<i>kopretina</i> (20)	<i>růže</i> (10)
HRA	<i>domino</i> (20)	<i>šachy</i> (19)	<i>ruleta</i> (13)
AUTO	VW „Brouk“ (25)	Mazda (21)	Porsche (8)
TVAR	obdélník (35)	trojúhelník (29)	–

Pozn. Kurzíva označuje výsledky předvýzkumu (N=96).

Na podobném principu funguje dualita obdélníku a trojúhelníku – jeho špičatost může být interpretována jako jistý druh ostráživosti. V českém kulturním kontextu to naznačoval právě symbol kočky (nabídnutý pouze v předvýzkumu), který vyjadřuje jak odolnost, tak ve světě každodennosti také často uvažovanou faleš. Na druhé straně se jiná část dotázaných přiklonila k pozitivnějšímu symbolu (v předvýzkumu to byl kůň). Přesto připomínáme převahu obrázku vcelku nenápadné myšky. V období mezi předvýzkumem a hlavním šetřením ovšem stoupl podíl přidělené černé barvy na úkor bílé.

Jde zkrátka o stranu, která má své příznivce i odpůrce (jako ostatně většina politických stran). V postojích veřejnosti můžeme sledovat vyjádření pocitů v pásmu „skromná, až trochu podezřelá“, ale zároveň také „solidní, spolehlivá“. Mnohé ze symbolů ukazují spíše ke středu politického spektra. Veřejnost pravděpodobně neočekávala nějak průbojná a razantní postoje, což ovšem příliš nerespektovala předvolební rétorika této strany.

## ZÁVĚR

Kdybychom chtěli interpretovat izolovaně každý jednotlivý symbol (objekt, atribut, asociaci, projekci – teoretická reflexe tohoto aspektu problému je skutečně zatím v plenkách a nemá smysl to zastírat!), nebraly by zřejmě diskuse konce. Čtenáře mimochodem můžeme ujistit, že průběžně shromažďujeme materiály k exploraci některých symbolů (barvy, stromy) z různých zdrojů. Vyhodnocování našich dat musí tak či onak vycházet ze systémového pohledu – každé seskupení charakteristik lze chápat jako výsek určitého sémantického prostoru, přičemž leckdy jsou naznačena dosti zřetelně jistá implicitní kontinua (např. Mercedes – Favorit). Nadto image každé strany je rovněž posuzován spíše jako celek, třebaže ten je zatím spíše mozaikou. Teprve porovnávání jednotlivých obrazů poskytuje úvahám badatele spolehlivější oporu.

V duchu pořekadla „po bitvě každý generálem“ je dnes interpretace výsledků přece jen o něco snazší a působí méně odvážně. Volební výsledky mnohé předpoklady potvrdily a data se ukazují jako hodnotná a použitelná pro hlubší zpracování. Již při průběžné publikaci výsledků ve „sponzorském“ deníku PROSTOR jsme vyzývali čtenáře ke spolupráci a k diskusi. Činíme tak opakovaně, nyní ve vztahu k širší odborné veřejnosti.

Skutečné výsledky voleb tu mohou sloužit jako validizační kritérium. Na druhé straně nelze nevidět, že jen v některých případech je „profil“ posuzovaného subjektu dostatečně diferencován. Lze proto očekávat i námitku, že validizace provedenou volbou vlastně potvrzuje pouze to, že voliči vidí „svého“ politika v příznivém „vybarvení“.

Mechanismus formování názoru respondenta jsem chtěli zachytit přímým dotazem. Velká část dotázaných (50 %) se údajně řídila spíše emocemi (sympatiemi), méně

respondentů se rozhodlo pro spíše racionální (co nejpřesnější) přiřazení (30 %). Podíl „tradičního“, zvykového řešení byl nejmenší. Zde by samozřejmě byly žádoucí explorační rozhovory se samotnými respondenty, případně participativní výzkum, technika focus-groups, aj. Nové poznatky by bylo zřejmě možné získat i technikami sémantické diference.

Abychom ukázali, že tradiční výtka prekonstrukce reality není zcela na místě, kladli jsem při dotazování nejprve otevřenou otázku (přidělování nápojů) a teprve pak jsme prováděli onu strukturovanou asociaci. Proti studii francouzské máme navíc možnost srovnat image strany a politika, obměňovali jsme také některé symboly (po provedeném předvýzkumu). Náš metodologický experiment měl samozřejmě především povahu heuristickou: nadále se však spolu s nesporně slavnějšími francouzskými kolegy kloníme k názoru, že nasazení těchto technik může – třeba dodatečně – najít svůj hlubší smysl. Nemusí tedy jít jen o pouhou postmodernistickou metodologickou hříčku, o onen známý výlet „za zrcadlo“.

## LITERATURA

- Bourdieu, P.*: La distinction, Paris, Éd. de Minuit, 1979  
*Buriánek, J.*: Systémová sociologie: problém operacionalizace, AUC Praha, Karolinum 1994  
*Champagne, P. et al.*: Initiation à la pratique sociologique, Paris, Dunod 1989  
*Petrusek, M.*: Teorie a metoda v moderní sociologii, Praha, Karolinum 1993  
*Walker, R.(ed.)*: Applied Qualitative Research, Gower 1985

## Investigation of Political Taste

### Summary

The article summarizes the results of empirical research on the image of politicians and political parties before the elections in 1992 (Czech Lands, N=760). It draws on experience from France (P.Bourdieu, La Distinction, 1979), but it brings some new views. It combines attribution (of the sets of associations and symbols) with the posing of open-ended, projective questions (allocation of political parties as restaurants, eventually characterized by offering food or drinks). The technique of division of the circle to analyze voters' preferences or politicians is also used. Applying sets of pre-selected associations, their number as well as their structure are changed (when comparing pilot-study results and main research). It also allows a comparison between politician's images (leaders of 6 political parties) and the profiles of their parties. At the same time, the symbolism of colors is used, as applied to sets of plants, cars, games, relatives, weather, famous actresses, tools and so on.

The author's aim has been, firstly, to enlarge the heuristic experiment being aware of the open character of many theoretical questions. He considers the relation between validity and creativity, and the problem of the pre-construction of reality. The chosen methodology resembles postmodern efforts, and also, underlines interpretative procedure and explorative approach. Comparison of the election results allows the use of interpretation post factum, and even explanation of some surprising facts.

The article shows the less clear definition of the image of some parties (Christian democratic, Social democratic, Civic movement), as well as some differences between a politician's image and that of par-

ty (J. Dienstbier and Civic Movement). It indicates the difficulties which are met by parties with the same orientation (Civic Democratic Party, Civic Democratic Alliance) on the right of the spectrum: the images overlap and differ, only in some aspects.

The research has shown that it is possible to apply projective techniques which react to social differentiation and can express social distance in a relatively exact way. Moreover, it has brought impulses to considerations of the efforts of some voters to preserve the political spectrum in balanced form while it confirmed the predominance of rather right orientation of voters in the Czech Republic.





OLEG SUŠA

## SOUČASNÁ EKOLOGICKÁ KRIZE A RIZIKO ZESPOLEČENŠTĚNÍ PŘÍRODY

(Ke krizi filozofických základů teorie vztahu společnosti a přírody  
v moderní kultuře)

Současná historicky unikátní *ekologická* situace *globálních změn* v přírodních podmínkách života lidí a lidských společností se svojí složitostí, rozsahem i dopadem stává podle názoru řady specialistů soudobé vědecké komunity **historicky bezprecedentním** fenoménem. Percepce této situace vyvolává jak specifické společenské **vědomí rizika** spojeného s moderní industriální, růstovou trajektorií evoluce globálních společností, tak pochybnosti či revize dosud běžných *metafor kulturní legitimizace* této evoluce – pojmů *pokrok*, *racionalizace* či *modernizace*, zakládaných převážně na jisté, *technicky* pojímané představě o vztahu společnosti a přírody – jako panství, kontroly společnosti a člověka nad přírodou, jejichž produktem je rostoucí přivlastňování, osvojování, vylepšování, humanizace a „zespolečenšťování“ (Eder 1988) přírody. S historickou *jedinečností* současné ekologické situace začínáme jinak chápat též historickou *jedinečnost* industriálních, moderních společností s jejich institucemi a evoluční dynamikou změny a transformace. Reflexe této situace ve filozofii, sociologii a dalších vědách o člověku – jestliže se má kriticky distancovat od oslav této sociokulturní evoluce při respektování nebyvale globální a složité dimenze rizika globálních ekologických důsledků *téže* evoluce – se musí rozejít s explicitní i implicitní afirmací ekologicky bezstarostné a destruktivní expanze jakožto „přirozeného“ či samozřejmého cíle univerzálního procesu sociální evoluce a modernizace a zaměřit se na problematickou **víceznačnost** *evoluce interakce člověka a přírody*, jež měla a má **sociálně zprostředkovanou** podobu.

### 1. KRIZE KULTURNÍ FORMY PANSTVÍ V HISTORICKÉ EVOLUCI VZTAHŮ SPOLEČNOSTI A PŘÍRODY

Z hlediska historické evoluce lidských kultur měla interakce člověka s přírodním prostředím jako přirozenou základnou přežití vždy své specifické důsledky a dopady v podobě lokálních a regionálních změn, krizí či devastací, způso-

bených lovem, sběrem, kácením a klučením lesů, zemědělskou kultivací, osídlením, rozvojem sídel a hlavně měst atd. Až do 20. století však nedocházelo k tak **rozsáhlému** celoplanetárnímu ohrožení přírody, biosféry, atmosféry – Zemi se dařilo v té či oné míře spontánně obnovovat rovnovážné vztahy *vzájemné závislosti* jako rozsáhlému celku – přitom však *uzavřenému systému*. Přestože byl člověk vždy *součástí* tohoto celku a *závisel* na něm, byl jako jediný biologický druh schopen jej narušit a zničit v důsledku své schopnosti technicky do něho zasahovat. Historicky stálým problémem lidských společností byl způsob, jak vyrovnávat své různé potřeby se schopností ekosystémů *unést* tyto zásahy (Ponting: 17). **Až** teprve v posledních dvou staletích došlo jak k rychlému přírůstku lidského obyvatelstva, tak k vystupňování spotřeby světových zdrojů a rychlosti technických inovací a jejich účinnosti. Lidské zásahy byly motivovány překonáním **rizika nouze**, omezení prostředím a zvyšováním **možností voleb (kontingencí)**. Z hlediska lidí a jejich společností byla rostoucí schopnost **kontroly** a modifikace prostředí při vzrůstající kontingenci v řešení problémů pokrokem, ale z hlediska ekologické situace je tento proces evolučním sledem stále složitějších a environmentálně škodlivějších způsobů uspokojování lidských potřeb. Proces industrializace ve světovém měřítku nadále pokračuje, post-industriální změny jsou důležitější a jsou spojeny s přetrváváním průmyslové výroby a expanzí spotřebovávání přírody, včetně energie. Deindustrializace je regionální záležitostí států, nikoli moderní společnosti jako celku. Soudobá environmentální situace je ovlivněna také mezinárodními vztahy moci a závislosti, soutěže, konfliktu a spolupráce, velkou nerovnoměrností v rozdělování světové *moci* a bohatství, jež mají své kořeny ve vývoji posledních pěti století a komplikují koordinaci strategie řešení nebo prevence globálních obtíží a limitů. Vážné limity hrozí lidským společnostem ze strany globální environmentální **změny regulačních procesů, nedostatku vody, půdy, vzduchu a snižování biodiverzity**. I kdyby současné úrovně spotřeby v evropských státech a v USA nevzrostly, odhady vcelku pochybují o tom, že se vůbec někdy podaří zbytku lidstva opakovat proces industrializace a dosáhnout této úrovně. To kontrastuje s aspiracemi rozvojového světa po modernizaci a industrializaci v intencích evropského sociokulturního modelu a navíc tyto země již jsou na této cestě. Kdo je odvrátí od této cesty a kdo napraví důsledky devastace, znečištění a vyčerpání zdrojů, za něž je odpovědný moderní průmyslový svět? Globální situace environmentální změny k horšímu podněcuje mnoho otázek o **fundamentech** způsobu života industrializované společnosti, nikdo však není s to s jistotou předvídat další **budoucí dopady a rizika**: globální oteplování pokračuje, skleníkový efekt i znečištění, populace rostou a světová produkce potravin klesá (Ponting: 401–406).

Globální oteplování poprvé v dějinách ukazuje celosvětový dopad ignorování ekologických mezí či omezení lidskými společnostmi. Kulturní **mýty o nezávislosti** kultury a společnosti na přírodě se ukazují jako iluze s neozdravnými následky pro Zemi i pro člověka. Zdá se také, že historický čas člověka – měřeno spotřebováváním a destrukcí přírodních ekosystémových základů společností – se velmi zrychluje, či snad dokonce zkracuje v neprospěch obou partnerů či zdánlivých konkurentů, tj. přírody

i člověka. Ekologická krize se proto jeví jako nové kulturní „*memento mori*“ globální civilizace konce 20. století.

Z hlediska kulturních základů relativní *vyváženosti* interakce společnosti a přírody lze soudit, že spíše většina kultur či civilizací v tzv. předindustriálních dějinách Země si dokázala – i přes agresivní zásahy do prostředí – vytvořit výrazné duchovní, technické, náboženské a mravní předpoklady udržitelné „kooperace či koevoluce“ s cykly přirozené přírodní reprodukce. V bilancování ex-post byly snad „agrární společnosti“ zpravidla více opatrné – ve smyslu **většího uvědomění** limitovanosti lidské existence – či trvale udržitelnější než městské, průmyslové, moderní společnosti. Oba typy společnosti vytvořily ve své evoluci odlišné *kognitivní* postoje k ekologické interakci s přírodou, Zemí. Venkovská společenství mívala jak fyzicky, tak duchovně a hodnotově tradiční formy „moudrosti“ v podobě sociálního povědomí bezprostřední **závislosti** lidí na Zemi. Tradice lidových kultur dodnes dokazují úzkou provázanost existence člověka s jeho **přirozeným životním světem**, polem, lesem, zvířaty, cykly ročních období, pohrom a přírodních katastrof, záplav, sucha, neúrody, nouze, tělesné smrtelnosti člověka. Městská prostředí od počátku *opevňená*, tudíž fyzicky **oddělaná** od okolní volné krajiny hradbou (oddělení, jež mělo vojensky, tj. mezilidskou agresí, motivované určení), žila uvnitř těchto hradeb v **uměle vytvářeném**, tj. sociálně vytvářeném technickém prostředí. Toto sociálně vytvářené prostředí „druhé přírody“ společně s trhem zboží a služeb, informace a vědění podporovalo sociální vědomí (a také tvorbu *kulturních mýtů* o vnějškovosti *přírody jako prostředí* – „okolo“ hradeb) o sociální **nezávislosti** společnosti, lidských individuí a myšlení na přírodě. To mělo své četné projevy v evropské kultuře, filozofii a vědě, jež se od renesančního humanismu rozvíjely právě v **městském** prostředí rostoucí *sekularizace* názoru na svět. Město navíc postupně **ovládlo** silou svých trhů komodit i informací venkov, pohltilo vesnickou společnost i s jejími tradičními institucemi sociální kontroly a stavovské sociální struktury lidské ekologie. Toto městské ovládnutí učinilo z venkovské společnosti i z celé přírody hlavně zásobárnu **zdrojů** potravin, i surovin pro průmyslovou výrobu.

Zárukou **moci** se stala **kontrola nad zdroji růstu**. Legitimizující kulturní metaforou – heraldickým klenotem – této moci a kontroly se stal **racionalizující mýtus** o nezávislosti **vědění** a osvobozující moci, vítězíci nad závislostí poddaných na jejich pánovi, nad legitimitou tradičních mýtů *stability* lidských věcí posvěcenou Bohem a Církví Svatou – a přitom rovněž **nad** Přírodou. Tomu napomáhala též filozofie subjektivní racionality, v níž je rozum umístěn v subjektu, svoboda podmíněna nezávislostí nazírajícího subjektu na okolí, na ostatním světě. Metafora „venkovské idiocie“ měla vyjadřovat despekt k moci „staré společnosti“ a jejích elit – ale také nechuť akceptovat **jakékoliv** fyzické i metafyzické **limity** tradiční „trvale udržitelné“ víry v ekologickou závislost na „přirozeném, přírodním“ řádu, v **limitech** přírodního řádu i lidského řádu tradic, vyjadřovaných kupř. v náboženské pokoře. **Idea limitů** se stala (a je i dodnes) terčem alergických výpadů „moderního humanismu“, **ekologická závislost byla sociálně překonávána jako řešení mocenského problému** „Boje

s něčím, proti něčemu a někomu“. **Boj proti utiskovatelům, „třídám zahálky“ či „vykořisťovatelům“, boj „za svobodu“** etc. byl **zároveň bojem proti moci a o moc Přírody nad ní.**

**Limity** jsou dodnes chápány jako **omezenost, nouze, bída** v politickém, ekonomickém i duchovním smyslu – např. R. Dahrendorf komentoval modely Římského klubu jako „limitovanost myšlení v pojmech limitů“ (Dahrendorf: 1992: 206) ... řada sociologů, ekonomů, politologů vidí v ekologickém myšlení a kritice reakční konzervativní „návrat na stromy“, nebo alespoň do „Temného Středověku“. Moderní myšlení takto bohužel ekologicky necitlivě, až protiekologicky **ztotožnilo** ideu **svobody, nezávislosti, emancipace ve společnosti a mezi lidmi s mýtem zdánlivé nezávislosti a moci nad Přírodou.** Odtud čerpá také soudobá kritická teorie sociální ekologie své závěry o **projekci vztahů panství** z vnitrosociální *interakce mezi lidmi* na vztahy a *interakce společnosti a přírody* (např. srv. Bookchin, Merchant, Eckersley).

## 2. MOC, VĚDA, TECHNIKA A STŘÍDÁNÍ SOCIOKULTURNÍCH MÝTŮ

Křesťanská kulturní tradice s artikulací ambivalentního, dvojího vztahování člověka k přírodě, jež by snad bylo možno nazvat *spirituálně-instrumentálním*, v závislosti na **interpretacích** příslušných pasáží Písma a teosofických i teosociologických výkladů, např. člověk jako uživatel pán pověřenec“ Boha-Ducha Stvořitele, který mu uložil správu pozemského stvoření a **zároveň** jeho služebník, jenž respektuje v pozemském stvoření také **jeho i svého** Stvořitele (Leiss, Attfeld).

Mýtus stvoření podle Genesis se v historicky mnohotvárných a kontradiktorních (tj. *odkouzlení i zakouzlení, diferenciaci i dediferenciaci moderního i romantického* a protimoderního atp.) procesech modernizace západoevropského kontextu postupně transformoval v **nový sociální mýtus** o rostoucí **moci lidstva nad Přírodou** a jejími silami v kontextu industriálně technovědní kultury s příznačným racionalistickým názorem na **neustálý růst nezávislosti** na *limitech* Přírody jako prostředí, **růstu moci** v důsledku emancipovaného **Rozumu** a „svobodnou či ke svobodě směřující“ **Společnost**. Došlo též k záměně významů „konzervačního“ a „konzervativního“.

Mýtus Božího Stvoření a **místa člověka v něm** na bázi spirituálního propojení a mravní smysluplnosti **Kosmického řádu**, který také implikoval určitou **sebekontrolu**, byl nahrazen demytologizující materialitou („*odkouzlením*“ M. Webera), kognitivní skepsí a posléze instrumentálním mýtem sociálněpolitické a ekonomické **sekulární spásy**. Tyto změny vyrostly právě z městského typu sociokulturního prostředí.

**Duch změny** – filozofické, vědní, průmyslové i politické revoluce modernizačních procesů – znásobily vědomí a pocit nezávislosti člověka a společnosti na přírodě a nastolily normativní systém regulace sociálního jednání založený na **dualizaci** světa (světa kultury a světa přírody) a na **oddělení** lidské společnosti a přírody – jako **technicky kontrolovaných prostředí**. Mýtus duchovní spásy byl v hodnotových soustavách nahrazen **mýtem instrumentální manipulace** obou světů, na základě **so pro-**

**dukce vědění**, s využitím kongnitivně institucionalizovaných soustav vědeckých zákonů. **Instrumentální vědění nazíravé přírodovědy je sociální konstrukcí, jež zároveň (uměle) konstituuje svět přírody zbavené morálních a estetických hodnot, které byly nahrazeny pozitivním věděním, a jež umožňuje technické zásahy do přírody.** „Druhý“, mimolidský svět, svět přírody a přírodní reality je odtud rovněž sociálně konstruovaným světem abstraktních zákonů, principů, mechanismů, laboratorních a technických experimentů. **Vztah člověka k přírodě je v moderní civilizaci zprostředkováván Technikou, jejímž hlavním smyslem, posláním je kontrolovat, ovládat.** Moc tohoto sociálního vytváření přírody a **definice jejího pojmu v jazyce vědy** komunikovaném do společnosti a z **nich** vyplývající **zprostředkování** interakce společnosti a přírody způsobují, že Příroda se takto **jeví jako součást** Společnosti, jako **přivlastněná, zespolečenštěná** příroda (Dreitzel, Eder 1988).

Pojem zespolečenštění přírody má dvě roviny: první je *materiálnětechnické rekonstruování* a ekonomické „spotřebování“, druhou je *reflektovaný sociální vztah* a jeho symbolickokulturní definice. Obsahem kulturní definice Přírody může být ekonomická hodnota Přírody jako zboží, estetická hodnota přírodní krásy nebo morální a náboženská hodnota. Tyto hodnotové kulturní obsahy mohou být v rozporu s ekonomickou hodnotou a tento rozpor je jádrem hodnotové roviny současných environmentálních konfliktů v moderních společnostech.

Z tohoto dvojdomého zespolečenštění přírody vyplývají dva aspekty charakteru sociálního vztahu k přírodě: a) produktivismus – *technické* využití vědění, Vědy, a b) *symbolická komunikace* kulturních významů a symbolů přírody. Odkouzlený obraz Přírody je *symbolickým obrazem*, který byl v modernizaci využíván jak pro instrumentální utilizaci (technickou kontrolu a kontingence zvyšování zisku), tak i pro moderní sekularizovanou kulturní komunikaci s hodnotovou symbolizací, např. štěstí jako bohatství, materiální blahobyť, spotřeba, nebo „nutnost“ byrokratizace výkonu autority a správy na bázi „vědeckého rozumu“ a disciplinace lidí institucemi v zájmu „pokroku a pořádku“, jež jsou hodnotově indoktrinovány socializačními procesy do kulturního vědomí členů společnosti.

Sociální *legitimita* technicky zaměřené vědy byla založena na sekulárním pojmu **Pokroku**, jenž byl měřen, verifikován právě stupněm „ovládnutí přírodních sil“, „panstvím nad přírodou“. Ovšem prastarý strach z mocných sil přírody překonávaný agresivním úsilím o její opanování je na konci 20. století doplňován **strachem ze sil techniky**, jež se jeví jako nekontrolovatelná, živelná, kvazipřírodní síla. Genetické technologie mohou vyústit v produkci umělých lidí, zbavit člověka specificky lidského, vojenské technologie ovlivňují míru rizika samotného přežití, genetické produkty a vedlejší produkty biotechnologických manipulací mohou rozvrátit biosféru se stejným bumerangovým efektem na člověka, jako je tomu u znečištění, odpadů, vyhubených druhů atd. **Kognitivní jistoty** vědy se mění v **nejistoty rizika – strach z neznámých sil přírody se mění ve strach z neznámých důsledků techniky**.

Situace je komplikována právě historicky jedinečnou skutečností sociálně konstruované vědeckotechnické kontroly – panství společnosti nad přírodou. **Příroda tu**

**funguje a je společensky vnímána** jako umělá, „sociálně zlepšená“, zespolečenštěná, tzn. v podstatě jako **technický produkt** zbavený **života a smyslu**. Utilitarizovaná hodnota zespolečenštěné přírody je ekonomickou hodnotou skladu surovin a zdrojů, proto je smysl ekologie vykládán v symbolickém kontextu hrozeb nedostatku, nouze je zaměněna za obsah a **význam, smysl limitů** (Ophlus, Anderson 1976).

Tato kontrola a obraz přírody vyvolávají obavy z *konsekventní logiky* technického procesu: důsledky panství společnosti nad přírodou v podobě důsledně umělého životního prostředí, kde nic není přirozeně přírodního původu (nevytvořeno člověkem), vedou k poškození přírody samé – a to nevratnému. Rozvoj technického prostředí a růst nevratného poškozování prostředí přírodního mají dnes globální dopady v komplexním procesu globální environmentální změny.

V této souvislosti nutno připomenout, že podstatou soudobé kritiky techniky je nikoli nefungování či špatné fungování (dysfunkce) techniky, ale právě *její fungování* ve smyslu Luhmannova „fungujícího zjednodušení“, jež ovládním přírody ovládá **také nás** (Nowotny: 578) a vystupuje jako **autonomní** technická moc nad lidmi (Winner). Destrukce přírody je destrukcí člověka jako její neoddělitelné biologicko-fyzické součásti. Pro společnost tak vzniká otázka **míry** – proporce a **hranic** sociální konstrukce přírody, problém jak kontrolovat či korigovat důsledné důsledky dvojznačného panství nad přírodou. Toto panství, technická moc nad přírodou má dalekosáhlé důsledky pro přírodu i pro samu lidskou společnost. Vzniká dvojsečná problematika posuzování výhod či vymožeností „pokroku“ a nebezpečí rizik vyplývajících z narušení přírodněekologické rovnováhy v důsledku sociální, zejména technické konstrukce reality založené na vědecké ontologii nerozlišující mezi přirozeným a umělým a na manipulacích hmoty (nejen industriální produkcí objemů hmoty, ale také na míru, podle individualizovaného přání konzumentů, což bývá často hodnoceno jako ekonomický progres v uspokojení potřeb společnosti). V kontextu, v situaci abstraktního vědeckotechnického zpracování přírody – fenomenálního konstruování, rekonstruování a reprodukce – **ztrácí moderní společnost stále více kontakt s přírodou** a rozklad **přirozeného** přírodního světa člověka a ostatního života na Zemi se proto jeví jako bezprecedentní modifikace krize ekologického kontextu lidstva.

Současná ekologická krize tak vyvolává palčivé otázky **moci** a mravní dilemata **odpovědnosti** za směry a cíle vědeckotechnického pokroku nejen z hlediska dopadů na přírodu jako na fyzické životní prostředí člověka, ale také dopadů na **samo panství** v podobě požadavku **opanování technického panství**, například společenské, *morální, technické kontroly*. Ekologická krize je historicky jedinečnou situací, neboť vytváří požadavek **sebeovládání** společnosti tím, že nastoluje zároveň imperativ *kritické sebereflexe a seberegulace moci*, jež se sama ve své mytické neomezenosti stává stále více sebedestruktivní. Sociologie by si měla v tomto kontextu klást takové otázky jako: **Kdo** je nositelem ekologické odpovědnosti? **Co** má být vědecky zkoumáno a technicky vytvářeno? **Jak** posilovat vědomí odpovědnosti a uskutečňovat „*kontrolu technické kontroly*“?

### 3. EKOLOGICKÉ RIZIKO A PROBLÉM ODPOVĚDNOSTI

Ekologická krize je v kontextu moderních společností a moderní kultury reflektována a komunikována jako soubor rizikových důsledků vědeckotechnického ovládnutí přírody. Pojem ekologické krize se stal součástí jazyka používaného v sociální komunikaci, součástí rétoriky environmentalistických, „zelených hnutí“, jazyka politiků, vědců i informačních médií. Obsahem rozmanitých sdělení o ekologické krizi, jež má prvořadý politický význam pro soudobé společnosti, a proto se stává *politikem*, je varování před dalším pokračováním sociálního jednání, jež nerespektuje rámec přírodně-ontologických základů života společnosti. Protestní občanská hnutí vznikající od konce 60. v let v nejrozvinutějších průmyslových společnostech Západu a zájem o komunikaci informace o rostoucích rizicích umělého sociálně, technicky konstruovaného prostředí i destrukci a devastaci mimolidského, přirozeného přírodního prostředí – vyjádřila nejen obavy a strach z techniky a technických hazardů, ale také nechuť k zaplacení rostoucí „ceny“ za pokrok v podobě gigantického, exponenciálního růstu, expanze, zespolečnění přírody. Občanské protesty ukázaly rostoucí nedůvěru ke schopnosti politických a administrativních institucí efektivně *kontrolovat* rizika důsledků technického ovládnutí světa přírody. Ekologické vědomí, resp. uvědomění se tak stalo jedním ze zdrojů pocitu širší krize civilizace – a to jak jejích prostředků, tak i cílů, hodnot, potřeb, smyslu. Zkušenost nových protestních sociálních hnutí ukázala jak potřebu alternativ, změn v hodnotách i institucích, cílech a potřebách ve směru ekologické seberegulace společnosti, tak i obtížnost při identifikaci sociálních oblastí *odpovědnosti* za cíle, prostředky i důsledky vědeckotechnického přetváření.

Při nastolení otázek sociální, resp. politické odpovědnosti a regulace ekologických rizik se ukázalo, že identifikovat tuto odpovědnost znamená oscilovat mezi jednotlivci a institucionálními organizačními kolektivitami. V decizních procesech moderních byrokratizovaných a rozsáhlých aparátů není *subjektem jednání* individuum. Z toho však nplyne, že je tím plně zbaveno odpovědnosti – pocit odpovědnosti mohou rozvíjet jen jednotliví lidé (Zimmerli: 86). Na druhé straně – moderní věda jako hlavní *kulturní arbitr* pravdivé výpovědi o skutečnosti přírody a zároveň *producent sociální konstrukce* této skutečnosti – poskytuje hlavně návod k technické *operaci*, a nikoli *kontemplaci*, poskytuje *znalosti*, nikoli *mysl*. Věda neposkytuje lidskému jednání orientaci, jen kontrolu. Kulturní obraz odkouzleného světa nedává vědění o bytí přírody, nýbrž hypotetické a teoreticky relativní, tj. *falzifikovatelné* soudy o skutečnosti, jež umožňují pragmaticky její kontrolu a změnu. Normy veřejného jednání uznávají morální status lidské *osoby*, morální či estetické soudy o přírodě jsou osobní, *soukromou* záležitostí, nikoli normou pro společnost (Daele van den: 586).

Technická odpovědnost za důsledky použití vědeckého vědění, za jeho *operacionalizaci*, je *delegována* na sociální mechanismy individuálních voleb, trhu, profesionálních praktik v kontextu kváziautonomních segmentů či subsystémů ve společnosti. Problémy ekologického rizika vznikají především ve sféře vědy, výzkumu, vývoje

a ekonomiky (podnikání), ale odpovědnost je delegována na subsystémy demokratické politiky a státní administrativy (Daele van den, Beck).

Odpovědné technické jednání by tedy mělo znamenat etiku zacházení s přírodou i s dvojnázností požadavků na jednotlivce: jedinec musí jednat podle internalizovaných norem v rámci požadavků určitých objektivních *institucionalizovaných* struktur a zároveň by měl jednat podle *svého individuálního* ekologického uvědomění a vnitřního svědomí či internalizovaných *hodnot* (např. ochrany přírody nebo zdraví ve smyslu veřejných priorit, hodnot či práv).

Beck i Giddens používají při *reflexi percepce* moderních rizik pojmu „*reflexivní modernizace*“: rizika ztrácejí svou latentnost a jsou globalizována, tím také obtížně administrativou kontrolovatelná. Na druhé straně jsou rizika modernizace *scientizována* a veřejně komunikována, takže padají hranice mezi společností a přírodou. Rizika destrukce přírody nelze přesouvat ven, „do prostředí“ – *externalizovat riziko*, protože „jejich univerzalizace průmyslem z nich činí „sociální, politické, ekonomické a kulturní rozpory inherentní systému“ (Beck: 154). Giddensova reflexivní modernizace vychází z „časoprostorové distancializace“ moderní mobilní, dynamické společnosti a stylů života, jež znamená rostoucí odcizení lidí od přírody a „víru ve vědecké, expertní systémy“ v anonymních sociálních vztazích. Produkce, distribuce, šíření nových vědeckých poznatků o světě vede k „reflexivním změnám“ ve společenských vztazích a k transformacím přírody, *vytrhuje* sociální vztahy z *jejich situovanosti v místech* (Giddens 1990:17,54). Globální ekonomické interdependence jednak snižují účinnost a vůbec i samu možnost „politiky státu blahobytu“ v rámci státních ekonomik, jednak podněcují ekologické změny, jež ovlivní **každého na planetě** (Giddens:77). Ekologická a další rizika jsou globálně **sdělována** informačními technickými médii, avšak tím, že jsou **sociální povahy**, tj. jsou **nadindividuální** a obtížně **lokalizovatelná** ve svém rostoucím *globálním dopadu*, vedou jejich reflexe k dalšímu šíření **vědomí rizika jejich nekontrolovatelnosti a institucionální neprůhlednosti**. Čím větší je **informovanost** laické veřejnosti v moderních rizikových prostředích, tím větší je uvědomění *omezenosti* expertních vědeckotechnických systémů, což vyvolává *krizi důvěry* laické veřejnosti v expertní systémy (Giddens: 130).

Na sociální povahu *moderních rizik* ohrožujících vnímání *ontologické jistoty* – převertané v *nejjistotu* – upozornila již řada výzkumů. Lyttkens rozlišil např. dva typy strachu a úzkosti spojených s riziky: existenciální úzkost a strukturální úzkost v závislosti na sociálních faktorech. Nejen technické riziko a jeho negativní ekologické dopady na přírodní prostředí, ale také prostředí soutěživé společnosti s ústřední hodnotou peněz, životního úspěchu měřeného ziskem – vyvíjí tlaky na ohrožení hodnot a potřeb ontologické jistoty vyvoláním úzkosti, zda jedinec obstojí v soutěžení, zda budou dostatečně „výkonní“, „úspěšní“ atd. Podobně rostoucí globální ekologická rizika a hrozby působí na frustrace víry v pokrok, blahobyt a jistoty technickoekonomického růstu i nové techniky určené k odstranění rizik – např. zdravotních, ekologických. Nové techniky, nové zákony neruší nikterak nekonečný proud dalších a *nových rizik* (Lyttkens: 119).



Pocity rizika, jež vyplývají přímo či nepřímo z vědy a techniky, nejsou doprovázeny růstem pocitů jistoty a bezpečí. Reflexe *rizika* – její *scientizace* – (Beck), jež implikuje osvíceneckou víru v *expertizu* (Giddens), využívá v moderní společnosti především vědní a technické expertízy – odvolávání se na vědeckou autoritu je *ustavenou* kulturní normou (Birnbacher). Vedle vědeckých soudů a jejich kritiky, tj. kritické *sebereflexe vědy* jako nutné *podmínky* jejího dalšího rozvoje (Beck: 155), vědeckých soudů „jistoty nejistot“ vznikají však také *laické*, populární soudy, motivované úzkostí a strachem z toho, čemu jednotlivci a skupiny nerozumí, s typem soudu „Je to nebezpečné“ (Birnbacher: 139). Uvedená **jistota nejistot** – zvyšuje psychologické pocity „nevyhnutelnosti žít s nebezpečími, která jsou mimo naši kontrolu nejen individuů, ale také velkých organizací – včetně soudobých států ..takže..“ za globální rizika moderny nejsou odpovědní ani jednotlivci, ani skupiny“ (Giddens: 131). Giddens nabízí *taxonomii adaptivních reakcí* na nejistoty rizika: 1. **pragmatickou adaptaci** politiky strategické výhody, žít ze dne na den, kdy dočasné zisky jsou to jediné, v co lze doufat, i když za cenu hlubinné úzkosti; 2. **trvajícím optimismem** osvícenecké víry v pokrok rozumu i přes aktuální hrozby (projevují ho někteří vědečtí experti kritizující např. ekologické scénáře katastrof z pozice víry v nalezení sociálních a technických receptů na řešení globálních problémů – věda nabízí hlavní zdroje dlouhodobé jistoty); 3. **cynický pesimismus**, který vyplývá ze stálého kontaktu se strachem z vysoce nebezpečných důsledků rizik a s jejich hrozbami, avšak zároveň je cynismem „černého humoru“, který emocionálně neutralizuje pesimismus a vede k oslavě momentálních požitků, a konečně 4. **radikální angažovanost** s praktickou snahou potýkat se s příčinami ohrožení, jež věří, že vědomí ohrožení by mělo mobilizovat k omezení dopadů anebo jejich překonání. Tato víra je optimistická a je spojena více se zápasem než s vírou v racionální analýzu a diskusi. Jejím hlavním hybatelem je *sociální hnutí*, soudí Giddens (Giddens: 137).

Ekologická hnutí a radikální směry *ekologické filozofie* a *etiky* operují především s expozicí *non-racionálních*, obtížně kalkulatelných anebo vědecky měřitelných hodnot, jež jsou moderními riziky ohrožovány“. Nejde jen o lidské zdraví a psychické škody, ale také o *neantropocentrické hodnoty biosféry*, její destrukce a ohrožení budoucích generací, jež ještě nenarodily živých (nejen lidských) bytostí, které nelze monotárně vyjadřovat a které mají **inherentní** (*intrinsic*) hodnoty pouze metafyzicky zdůvodnitelného bytí nepoškozené „přírodní“ nebo „přirozené“ přírody. Jde o hodnotu *celku*, společenství, planetární biosféry, v níž *participují* jednotlivé druhy a jedinci (Attfield: 149). Ideál přírody jako „divočiny“ má symbolizovat biologický řád *nezávislý na sociálním řádu*, **celek, jenž má neinstrumentální hodnoty pro všechny** pozemské tvory, nejen lidi. Místo tradiční kulturní symboliky antropocentrismu vtělené do moderní techniky a byrokraticky *unifikující kultury* industriální expanze ovládnutí světa je vypracovávána nová kulturní symbolika biocentrismu, která konfrontuje moderní *centralizující* princip **unifikace** světa s principem pluralitní **rozmanitosti**, princip **mocenského ovládnutí** s principem **tolerance a koevoluce**.

#### 4. EKOLOGICKÉ RIZIKO, KRIZE A POJMY KOEVOLUCE A POKROKU

Z existence moderních rizik technického ovládní světa, který je „socializován“, vyplývá „existence politického katastrofického potenciálu“, neboť není možné **rizikově neutrální** jednání – lze provádět rozhodnutí s větším nebo menším rizikem v technické politice, výzkumném programu, strategickém managementu, hodnotit a oceňovat pro a proti při vývoji, realizaci a zavádění nových technik. To implikuje *konsekvencialistickou* etiku „hledání nejmenšího zla“ v podobě soudobých nástrojů **Technology Assessment** či **Risk Assessment** a jejich korigování **etickým hodnocením techniky jako přijatelnosti určité volby z hlediska přijatelnosti určité techniky** (Birnbacher: 145–146).

Z percepce adaptivních reakcí na existenci moderních rizik v případě *globální environmentální změny* vyplývá prohlubující se **hodnotový konflikt mezi dvěma kulturami** moderny, jež implikují rozporné procesy – odkouzlení a zakouzlení, diferenciaci a dediferenciaci (Tyriakan 1992: 78- 96), kdy nová koncepce a symbolická definice přírody jako by požadovala novou *reintegraci* lidské společnosti, „novou metafyziku“ a nové *tabuizace* pro lidské jednání. S tím je spojena i konfrontace pojmů **evoluce** a **koevoluce**. Podle Bouldinga má lidstvo ve světle globální ekologické krize opustit pojem **evoluce** ve smyslu 19. století jako *boje o existenci a přežití silnějšího* – jako monistické zjednodušení složité *ekodynamiky* a přitom respektovat jak přírodní prostředí, tak stupeň vývoje civilizace, lidské společnosti. Ekologové by neměli z ekologické evoluce, z biosféry, vylučovat člověka a společnost a sociální vědy i politika by měly globálně respektovat přírodu. **Koevoluci v ekodynamice** si lze představit jako informační *komunikaci v interakci*, kdy vědění o přírodě by se mělo stát **nejen prostředkem k cílům** sebeudržování společnosti a kultury, ale také **hodnotovým imperativem moudrosti v působení společnosti na přírodu**. Pluralita hodnot (idejí i výtvorů techniky) v multiplicitě interakcí uvnitř společnosti, tj. v procesech ekonomické směny, politické a mravní koordinace, zároveň připouští jak mírný optimismus, tak katastrofy a morální dilemata. Člověka však nelze „vrátit do přírodního stavu“ (Boulding). Eder chápe pojem moderního zespolečnění přírody jako **dvojdový fenomén** moderní kultury, jež implikuje dualistickou strukturu: a) racionalistického, **vědeckotechnického** obrazu přírody jako hmoty, prostředku, věci, který je legitimizací utilitaristického spotřebovávání přírody; b) **uměleckého** obrazu přírody, který přírodu chápe jako symbolické zboží – „hodnotu“ přírody a její využití omezuje na **morálně obhajitelná**. Jsou-li dvě kultury jako dva typy racionality Habermasem zkoumané ve světě *mezilidské* interakce, tj. *instrumentální a komunikativní* – technická, přírodovědecká kultura na straně jedné, umělecká na straně druhé, extrémně protikladné (jak se mohlo zdát až dosud), neumožňují společné řešení současné ekologické krize jako problému rostoucí nerovnováhy ve vztazích mezi společností a přírodou. Podle Edera závisí rovnováha mezi společností a přírodou na **kulturní formě** společenské představy o přírodě. Tuto představu je třeba založit na nikoli jednosměrném vztahu, který byl charakteristický pro ideu **evoluce jako růstu**

**moci** společnosti nad přírodou. Cílem je spíše takové pojetí **koevoluce**, v němž se společnost a příroda vyvíjejí společně v procesu zprostředkovaném kulturou. Dvě kultury moderny znamenají také dvojí způsob **hodnocení přírody**, jeho dualismus: na straně jedné **kognitivní** hodnoty, na druhé hodnoty **estetické**, na jedné straně **dedukce** a **efektivnost**, na druhé **intuitivní vědění**, **estetické formy**. *Idea evoluce* však historicky sehrála významnou **ideologickou** roli, byla **sebedeskripční a identifikací** (jako určením identity) moderní společnosti. Zároveň plnila funkci při **legitimizaci** nadřazenosti a mocenské expanze moderní západní kultury v procesech *globalizace* (jako moc Subjektu nad Objekt<sup>m</sup>-Zemí), jež je explikována tlakem společnosti na přírodu a *novou kvalitou* tohoto vztahu – *efektivitou*, jež mění přírodní formy. Tento evoluční proces byl charakterizován zároveň jako „nutný a nevyhnutelný“ (Eder: 74).

Narůstající ekologická krize nutí dosavadní dualistickou moderní kulturu k **novým reflexím a revizím**, v nichž se jedná právě o **redefinice „Přírody“ a „Pokroku“**. V radikálně nových diskurzích zde probíhá soutěž dvou typů racionality – jako „dvou kultur v jedné“ – jako „dvou definic modernity v modernitě“ (Eder: 76) – jako „reflexivní modernizace“ (Beck, Giddens) v rámci pokračujícího procesu *modernizace moderních společností*. **Právě konfliktní diskurz kolem pojetí „Přírody“ tematizuje sociální konflikty produkované reflexí globálního ekologického rizika** pochopeného konečně **koevolučně**, tj. jako **rizika lidství i bytí**.

Ederův pojem zespolečenštění přírody se pokouší o překonání panství, jednostrannost moci. *Teoretické řešení* diskrepance mezi „**kulturou pro zisk**“ a „**kulturou jako komunikací**“, mezi monologem a dialogem spatřuje Eder nikoli v *dualitě* Habermasova *Systému a Životního světa*, neboť tímto způsobem je příroda stále **subsumována do sféry Systému** ovládaného kulturou jako orientací na zisk, maximalizaci, efektivitu, a proto nelze přikročit k *praktickému řešení* ekologické krize. Navíc je nyní nezbytné uznat, že **morálka** prostupuje sféru *přírody* ve stejné míře, jako **technika** prostupuje sféru *člověka*. Proto již nelze oddělovat dvě pojetí „**Pokroku**“, tj. pojetí *technické* a *morální*. Problémem však je to, „jak přelstít duplikace klíčových pojmů moderní kultury v situaci, kdy jsme ztratili víru v Pokrok natolik, že považujeme právě tuto víru za sebeiluzi“ (Eder 1990: 77).

Kritická revize *pojmu pokroku*, právě tak jako *pojmu přírody*, je tudíž významným prostředkem, jak zachovat užitečnost sebedeskripce moderní společnosti v diskusi společenské vědy a tím také udržet její *smysl*.

## LITERATURA

- Anderson, Ch. H.: *The Sociology of Survival“ Social Problems of Growth*, Homewood, ILL., The Dorsey Press 1976
- Anderson, Ch. H.: *To Govern Evolution. Further Adventures of the Political Animal*, New York 1987
- Alphandéry, P. – Bitoun, P. – Dupont, Y.: *L'équivoque écologique*. Edition La Découverte, Paris 1991
- Attfield, R.: *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford 1983
- Beck, U.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in Eine Andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986. *The Risk Society, Toward the New Modernity* (Transl. Ritter, Mark), London, Sage 1992

- Birnbacher, D.*: „Ethische Dimensionen bei der Bewertung technischer Risiken“, IN: Lenk, H. – Maring, M. (Hrsg.): Technik-Verantwortung. Guterbwagung – Risikobewertung – Verhaltenskodizes, Campus, Frankfurt, New York 1991
- Bookchin, M.*: The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Palo Alto, California, Cheschire Books 1982
- Brennan, A.*: Thinking About Nature. An Investigation of Nature, Value and Ecology, Georgia U.P., Athens 1988
- Cotgrove, S.*: Catastrophe or Cornucopia. The Environment, Politics, and the Future, Chichester 1982
- Daele, van den, W.*: „Kontingenzzerhöhung. Zur Dynamik der Natur beherrschung in modernen Gesellschaften, IN: Zapf, W., 1991, pp. 584–603
- Dahrendorf, R.*: Moderní sociální konflikt, Archa, Bratislava 1992
- Dreitzel, H. P.*: “The Socialization of Nature. Western Attitudes towards body and emotions”. In: P. Heelas and A. Lock (eds), Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self (pp. 205–223), Academic Press, London, 1981
- Eckersley, R.*: Environmentalism and Political Theory State University of N.Y. Press, Albany 1992
- Eder, K.*: Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt, Suhrkamp 1988
- Eder, K.*: “The cultural code of modernity and the problem of nature” a critique of the naturalistic notion of progress“, IN. Alexander, J. C. – Sztompka, P., eds.: Rethinking Progress. Movements, Forces and Ideas at the End of the Twentieth Century, London, Unwin a. Hyman 1990, pp. 67–87
- Giddens, A.*: The Consequences of Modernity, Cambridge, Polity 1990
- Griffith, R.F. ed.*: Dealing with Risk. The Planning, Management and Acceptability of Technological Risk, Manchester, Manchester U.P. 1981
- Habermas, J.*: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd., I, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1988
- Nowotny, H.*: Naturbeherrschung, Technik und Gesellschaft. Einführung, In: Zapf, W. Hrsg.: Modernisierung moderner Gessellschaften, Frankfurt, New York, Campus 1991
- Lasch, Ch.*: The Culture of Narcissism, New York, Norton 1978
- Leiss, W.*: The Domination of Nature, New York, Braziller 1972
- Lyttkens, H.*: “Human anxiety”, IN: Sjoeborg, L. (ed.): Risk and Society, London, Allen a. Unwin 1987, pp. 115–129
- Merchant, C.*: The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution, San Francisco, Harper 1989
- Ophuls, W.*: Ecology and the Politics of Scarcity. San Francisco, Freeman 1977
- Ponting, C.*: A Green History of the World. Harmondsworth, Penguin 1991
- O’Riordan, T.*: Environmentalism, London, Pion 1981
- Zimmerli, W. Ch.*: „Verantwortung des Individuums-Basis Einer Ethik von Technik and Wissenschaft“, IN: Lenk-Maring, 1991, pp. 79–89
- Tyriakan, E. A.*: “Dialectics of modernity: reenchantment and dediferentiation as counterprocesses”, IN: Haferkamp, H. – Smelser, N. J., Eds.: Social Change and Modernity, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992, pp. 78–96
- Winner, L.*: Autonomous Technology. Technics out-of-control as a Theme in Political Thought, Cambridge, The MIT Press 1977

## The Contemporary Ecological Crisis and the Risk of Socialization of Nature

### Summary

The contemporary global environmental change can be sociologically understood in connection with the risk, that occurs within the processes of **socialization** (i.e. material and symbolic appropriation) of nature by humans. This metaphor can be identified in terms of the relationships between society and natural environment as **distinctively modern** social, cultural **construction** based on the scientific image of nature with its dominant techno-economic and cultural symbolic levels.

The risks of ecological crisis today bring the questions of **power** and **responsibility** for the aims, directions and consequences of the scientific and technological development. This also leads to the questioning and revision of the very idea of social progress. The responsibility for the knowledge operationalization in modern societies is delegated to anonymous decision-making processes. The risk produced in the framework of quasi-autonomous segments of the enterprise, research and development are supra-individual, collective, social. They are mostly institutionally uncontrolled (and in this sense externalized) and producing controversial adaptive reactions by social actors.

Under such circumstances it is impossible, therefore, to separate any more the technological and moral aspects within the modern concept of "progress".

The claims of responsibility to avoid growing environmental threats and risk appeal for a **renewed moral growth** within social evolution and development in terms of sustainable development and co-evolution in harmony with the nature, not against nature.



JIRÍ ŠUBRT

## PAMĚŤ JAKO SOCIOLOGICKÝ PROBLÉM

Problém paměti nepatří v sociologii k běžným nebo častým námětům teoretických úvah či empirického zkoumání, přesto mu významné místo v rámci této vědní disciplíny nepochybně náleží. Ze společenských věd to byla doposud spíše psychologie na jednom a historické vědy na druhém pólu, které vůči tomuto fenoménu projevovaly větší pozornost a vnímavost. Inspirativní v tomto směru jsou pro sociologii zejména některé výzkumné projekty, realizované v poslední době z iniciativy historiků. Zdá se, že interdisciplinární spolupráce mezi historiky a sociology může na tomto poli přinášet zajímavé plody.

Zájem o dané téma prožívá v posledních letech určitou konjunkturu; někdy se dokonce hovoří o jeho „virulenci“. Tento interes se dává do souvislosti s celou řadou faktorů, k nimž patří jak nová elektronická média s umělými paměťmi a problematika umělého intelektu, tak rozsáhlé diskuse o moderně a postmoderně, reflexe soudobého stavu evropské kultury, hledání identity, transformační procesy probíhající ve střední a východní Evropě. Jedním z významných motivů je i to, že prožíváme dobu zániku živých vzpomínek na nejtěžší zločiny a katastrofy v análech lidských dějin, neboť postupně odchází generace jejich svědků. Čtyřicet let znamená z hlediska kolektivních vzpomínek jednu epochální vlnu.

Všechny tyto skutečnosti vedou některé badatele k závěru, že otázka paměti a koncepty s ní spojené vytvářejí nové paradigma kulturních věd /Assmann 1992: 11/, které nahlíží oblast společnosti, politiky, práva, náboženství, umění a literatury v nových souvislostech. I sociologie, jak se zdá, by měla výrazněji reflektovat skutečnost, že ať už se v jejím rámci zabýváme jakoukoliv otázkou, paměť vždy vystupuje jako určitý (často zamlčený) předpoklad.

## KOLEKTIVNÍ PAMĚŤ

První, kdo obrátil významějším způsobem pozornost sociologie směrem k paměti, je francouzský sociolog Maurice Halbwachs (1877–1945).<sup>1)</sup> Halbwachs věnoval této problematice několik prací.

Patří k nim *Les Cadres sociaux de la Mémoire* (1925), *La Topographie légendaire des Evangéliés en Terre sainte, étude de mémoire collective* (1942). Z jeho posledního díla, kterým chtěl zkoumání na tomto poli uzavřít, byly nalezeny pouze fragmenty, jež byly editorsky zpracovány jeho dcerou Jeanne Alexandre a pod titulem *La Mémoire collective* zveřejněny v r. 1950.

Koncept kolektivní paměti, který představuje jádro uvedených spisů, nese evidentně stopy vlivu dvou významných Halbwachsových učitelů, H. Bergsona a E. Durkheima. V Bergsonově filozofickém systému hraje paměť jednu z klíčových rolí. Pokud jde o Durkheima, inspirativní úlohu zde sehrála bezpochyby jeho teorie kolektivního vědomí. Durkheim a jeho žáci navíc byli první, kteří v rámci sociologie (ovlivnění do určité míry právě Bergsonem) výrazněji upozornili na problém času. Proto nyní učiníme menší odbočku a stručně se zmíníme i o těchto otázkách, i když se našeho problému dotýkají spíše nepřímo.

### *Čas a paměť ve filozofii Henriho Bergsona*

Bergson spatřoval překážku adekvátního pochopení času v tendenci aplikovat na něj prostorové představy. Tato tendence způsobuje, že čas chápeme jako přímku, na níž leží minulost i budoucnost, vzájemně odděleny momentem přítomnosti: podobně jako se zaznamenává melodie v podobě určitého pořadí not (odpovídajících jednotlivým tónům) do notových linek. Jedním z důsledků této analogie je, že časový okamžik chápeme jako bod na přímce, jednotlivé časové momenty považujeme za stejnorodé a čas podobně jako přímku za nekonečně dělitelný. Jinak řečeno: vytváříme z času stejnorodé prostředí, v němž se pak odvíjejí jednotlivé procesy a pochody. Je to představa prázdňého, homogenního času (vlastní např. newtonovské mechanice), v němž se přítomnost posouvá jako bod po přímce. Podle Bergsona je toto pojetí problematické tím, že zabraňuje pochopit čas v jeho souvislém postupném

<sup>1)</sup> Halbwachs byl zpočátku ovlivněn Henri Bergsonem; již na lyceu patřil k jeho studentům. Poté, co ukončil univerzitní studia, se však orientoval na sociologii. Byl předním žákem a spolupracovníkem Emila Durkheima. V jeho časopise *L'Année sociologique* publikoval od r. 1904. Spektrum Halbwachsových odborných zájmů bylo poměrně široké. Inspirován A. Quételetem, zabýval se statistikou, dále ekonomikou, demografií, psychologií a sociální psychologií. Věnoval pozornost zejména postavení dělnické třídy (*La classe ouvrière at les niveaux de vie* (1913), *L'Evolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933)). Ve své badatelské práci používal i kvantitativní výzkumné metody. Byl profesorem na štrasburkské univerzitě a na pařížské Sorboně. Za druhé světové války byl Halbwachs jako příslušník Hnutí odporu zatčen fašisty. V r. 1945 zemřel v Buchenwaldu.



rozvíjení, tzn. jako čas-trvání (*temps-durée*), a vede do absurdností, na které poukázaly už Zenónovy aporie.

Rozhodující se při řešení otázky času pro Bergsona stala analýza vnitřních, duševních dějů. Za klíčové považuje jejich trvání (*durée*). Trvání lze demonstrovat na známém příkladu vnímání melodie, které dokládá, že duševní dění není sledem ohraničených stavů, nýbrž vzájemně se prostupujících kvalit. Určitý duševní stav se podle Bergsona mění už jenom tím, že trvá, i když třeba jen velice krátkou dobu: jde-li např. o zrakový vjem nehybného, neměnného předmětu, pozorovaného ze stejného místa, pod stálým úhlem a za stejného osvětlení, liší se názor, který mám na tento předmět, od názoru, který jsem o něm měl před malým okamžikem, už jenom tím, že přítomný okamžik je bohatší o vzpomínku na okamžik předchozí /Bergson 1919: 12/.

Tato vzpomínka je tedy oním prvkem (analogickým novému tónu v melodii), jímž trvání získává nový kvalitativní odstín, který tu v minulosti nebyl. Plynutí času pak spočívá právě v tomto plynulém přistupování stále nových, vzájemně se prolínajících prvků paměti, které umožňují přirovnat vědomí k neustále pokračující melodii. Ovšem nejen vědomé bytosti, ale i živé organismy a nakonec i vesmír jako celek jsou podle Bergsona něčím, co trvá. Trvání znamená neustálé vytváření čehosi nového (Bergson v této souvislosti hovoří o času-invenci), což způsobuje ireverzibilitu času. Předvídání budoucích momentů našich vnitřních dějů není možné, protože představit si nějaké nové stavy v jejich plnosti znamená prožít ve stejném rytmu rozvoje to, co jim předcházelo.

Uvedená teorie se pro Bergsona stala novým metafyzickým východiskem, představujícím jádro jeho filozofie života. „Všude, kde něco žije,“ říká Bergson, „leží otevřená protokolní kniha, do níž se zapisuje čas“ /op. cit.: 31/. Paměť je předpokladem vědomí, trvání a času. Díky ní jsme sami sebou a rozumíme věcem kolem sebe.

Pro Halbwachse byly tyto myšlenky inspirativní, ovšem pod Durkheimovým vlivem zaměřil svůj výzkumný zájem poněkud jiným směrem, na sociální realitu.

### *Durkheimův koncept kolektivního vědomí*

Halbwachs byl výrazně ovlivněn „sociologismem“ Durkheimovy školy, který chápal sociální skutečnost jako zvláštní, na jednotlivce nepřevoditelnou kvalitu. Sociální celek není podle tohoto názoru totožný s částmi, které jsou v něm obsaženy. Durkheim ostře kritizoval přístup svého současníka Gabriela Tarda, který založil výklad společnosti na studiu individuální psychiky. Durkheim zřetelně rozlišoval individuální a kolektivní úroveň vědomí. Seskupováním a kombinováním individuálních vědomí vzniká něco nového: „Skupina myslí, cítí, jedná zcela jinak, než by jednali její členové, kdyby byli osamoceni“ /Durkheim 1926: 136/. Fakt společného vědomí nelze vyložit na základě poznatků o individuální psychice.

Kolektivní vědomí je pro Durkheima odpovědí na otázku, co je předmětem sociologie. Pokud by reálně neexistovalo nic kromě individuálního vědomí, neměla by

sociologie nárok být samostatnou vědou (byla by pouze nadstavbou psychologie). Kolektivní vědomí umožňuje existenci sociologie samé, neboť jí dává vlastní předmět. Má to ovšem i své metodologické konsekvence: V sociologickém bádání je třeba vyloučit dokumenty osobní povahy a čerpat z takových materiálů, ve kterých se projevuje vědomí kolektivní, tj. z právních kodexů, náboženských dogmat, etických norem atd.

Vedle pojmu kolektivní vědomí používal Durkheim také výraz kolektivní představy, sloužící k vyjádření spontánních, neregulovaných a emocionálně zabarvených obecných věr a idejí. Příčiny vzniku kolektivního vědomí a kolektivních představ spatřuje Durkheim nikoliv ve stavech individuálních vědomí, nýbrž v podmínkách, v nichž se nalézá společnost jako celek.

S konceptem kolektivního vědomí se setkáváme ve všech významných Durkheimových pracích: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Le suicide* (1897), *Représentations individuelles et représentations collectives* (*Revue de métaphysique et de morale* 1898), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Durkheimovy názory na kolektivní vědomí se vyvíjely. Zejména ve svých pozdějších pracích spatřoval Durkheim v kolektivním vědomí nejdůležitější složku života společnosti, ba přímo její podstatu. Současně ovšem polemizoval s názory, které jeho koncepci vytýkaly, že chápe a vykládá společnost jako transcendentní, hypostázovaný a substancionální celek. To, že kolektivní vědomí může existovat nezávisle na projevech individuálního vědomí, ještě podle Durkheima neznamena, že může existovat společnost bez individuí. Aby bylo možné rozlišení mezi individuálním a kolektivním vědomím, říká Durkheim, „není nutno hypostázovat kolektivní vědomí; ono je něčím zvláštním a musí být označováno zvláštním výrazem prostě proto, že stavy, z nichž sestává, se specificky liší od stavů, z nichž sestávají jednotlivá vědomí. Ten specifický ráz pochází odtud, že nejsou vytvořeny z týchž prvků. Jedny vyplývají z přirozenosti organicko-psychické bytosti, vzaté ojedinele, druhé ze sestavy mnoha bytostí toho druhu. Výslednice se tedy musejí nutně lišit, když se složky liší v té míře“ /op. cit.: 136/.

### *Problém času v pojetí Durkheimovy sociologické školy <sup>2)</sup>*

Fenomény, se kterými se ve společnosti setkáváme, nejsou podle Durkheima redukovatelné na individuální vědomí. Zkoumáme-li konstituci času, musíme se zabývat nikoliv přírodou nebo vědomím jednotlivců, nýbrž povahou společnosti, kolektivními představami a kolektivním vědomím.

Prvním významnějším zpracováním problematiky času ze sociologického a etno-

<sup>2)</sup> Podrobnější informaci najde čtenář v článku K vývoji názorů na problém času v sociologii /Šubr 1993/.

logického pohledu byla studie Durkheimových žáků H. Huberta a M. Mausse *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1909). Jí ovšem předcházela Durkheimova a Maussova společná stať *De quelques formes primitives de classification* (1901/1902), v níž se mj. pojednává o problematice dělení času, a v níž autoři konstatují, že primitivní formy klasifikace včetně abstraktních úvah o čase a prostoru mají sociální původ a jsou závislé na příslušné formě společnosti.

Hubertova a Maussova studie z r. 1909 prozrazuje kromě Durkheimova vlivu (postulát vysvětlovat sociální pouze prostřednictvím sociálního) rovněž určitou dávku bergsonovské inspirace. Oba autoři se zde zabývají původními představami o čase v náboženství a magii, které měly (na rozdíl od kvantitativních představ dominujících v moderní společnosti) výrazně kvalitativní povahu. Čas v těchto představách není libovolně dělitelný, obsahuje kritická data (jejich význam bývá zdůrazněn rituály), která přerušují jeho kontinuitu, a určité homogenní, vnitřně nedělitelné periody. Úkolem kalendáře není měřit čas, nýbrž zajišťovat rytmus kolektivního života a jeho pravidelnost. Bergsonova terminologie je v této stati použita v poněkud posunutém významu, pokud jde o pojem *durée*, rozdíl je podstatný: neoznačuje se jím vnitřní časový prožitek nýbrž kvalitativní aspekty sociálně náboženského času.

V knize *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) označuje Durkheim čas za jednu ze základních kategorií našeho uvažování, které mají počátek v náboženství a jsou produkty religiózního myšlení. Náboženství má podle Durkheima sociální původ. Náboženské představy jsou představy kolektivní, vyjadřující kolektivní skutečnosti. Kategorie, o kterých Durkheim hovoří, jsou vyvozeny nebo vyabstrahovány z kolektivního života lidí a jejich obsah vyjadřuje různé společenské formy nebo aspekty sociální. Dělení času na dny, týdny, měsíce atd. odpovídá rytmům kolektivního života a periodicitě rituálů, slavností a veřejných ceremonií. Sociální povahu času nemůže zpochybnit ani to, že kritická data jsou obvykle totožná s nějakým přírodním jevem (např. s pohybem hvězd), protože tato skutečnost slouží pouze k jeho objektivnímu značení v rámci sociální organizace /Durkheim 1981: 591/.

### *Halbwachsova teorie sociálních rámců kolektivní paměti*

V Halbwachsově teoretickém díle hraje významnou roli teze o sociální podmíněnosti paměti. Lidská paměť může podle něj existovat pouze proto, že existuje kolektivní paměť. Od biologické báze této paměti, dané činností mozku, Halbwachs odhlíží. Soustřeďuje svoji pozornost na vzájemné sociální působení, které je pro něj rozhodujícím faktorem zapamatování. Tvrdí, že individuum vyrostlé v naprosté izolovanosti žádnou paměť nemá. Tu získává až v procesu socializace.

Kolektivní život je zdrojem jak vzpomínek samých, tak i pojmů, v nichž se tyto vzpomínky ztělesňují. Vzpomínáme na to, co je komunikováno, a co je jako takové lokalizováno v kolektivní paměti. Paměť se konstituuje, funguje a reprodukuje v určitých sociálních rámcích. Tyto rámce vytvářejí lidé žijící ve společnosti. V nich jsou

naše vzpomínky fixovány a vyvolávány. Jimi je určena významnost toho, nač vzpomínáme.<sup>3)</sup>

Halbwachsova koncepce vysvětluje i proces zapomínání. Jestliže subjekt paměti vzpomíná na to, co bylo v určitém rámci, v určité přítomnosti rekonstruováno jako minulost, pak zapomíná na to, co v této přítomnosti takový rámec nemá. Zapomínání souvisí tedy se změnou nebo se zničením příslušného rámce /Halbwachs 69: 406/.

Halbwachs odlišuje individuální a kolektivní paměť. Ovšem i individuální paměť je pro něj sociálním fenoménem. Individuální, přísně vzato, jsou pouze vjemy. Vzpomínky (i osobní povahy) mají svůj původ v myšlení skupiny, v komunikaci a interakci, které v jejím rámci probíhají. Jednotlivci umožňuje jeho paměť podílet se na obsahovém bohatství kolektivní paměti. Individuální paměť je místem specifického propojení kolektivních pamětí různých sociálních skupin. Z hlediska skupiny se naproti tomu celá věc jeví jako otázka distribuce vědění mezi její jednotlivé členy. Ten, kdo má účast na kolektivní paměti, tím osvědčuje svoji skupinovou příslušnost.

V Halbwachsově koncepci se odráží jeho sociálně psychologická orientace. Zabývá se kolektivní pamětí rodiny, náboženských společenství, sociálních tříd a národů. Používá mj. i výrazy skupinová paměť a paměť národa.<sup>4)</sup> Kolektivní paměť není pro Halbwachse pouze nějakým metaforickým označením, nýbrž živou realitou (v tomto smyslu je tedy sociologickým realistou, nikoliv nominalistou). Kolektiv pro něj představuje subjekt paměti.<sup>5)</sup>

Vše, co vstupuje do paměti, každá osobnost, historický fakt atd. získává při tomto vstupu formu elementu (pojmu, symbolu, učení) systému idejí příslušné společnosti. Halbwachs v této souvislosti hovoří o obrazech vzpomínek.<sup>6)</sup> Obrazy vzpomínek souvisejí s určitým konkrétním časem a prostorem. Jsou tedy časově a prostorově konkrétní, i když mnohdy ne v přísně historickém a geografickém smyslu. V tomto smyslu odráží časovou dimenzi paměti kalendář a v něm uspořádaný systém svátků. Prostorově bývají vzpomínky zakotveny např. k tomu, co reprezentuje domov: dům, vesnice, město, země.

K prostoru náleží také určitý systém věcí a objektů. Skupina, která je nositelem kolektivní paměti, směřuje k tomu vytvořit a zajistit si místa, která slouží k udržení vzpomínek. Tato místa jsou symbolem její identity. Paměť potřebuje prostor, tenduje k zprostorování. Halbwachs tuto tendenci dokládá studií o evangelické legendární

<sup>3)</sup> J. Assmann poukazuje na afinitu mezi Halbwachsovým konceptem sociálních rámců a teorií analýzy rámců vyvinutou E. Goffmanem, za účelem zkoumání organizace každodenních zkušeností. Halbwachsova analýza rámce vzpomínek je analogická k Goffmanově analýze rámce zkušeností a používá obdobnou terminologii.

<sup>4)</sup> G. Namer v odkazu na tyto Halbwachsovy analýzy hovoří o pluralitě kolektivních pamětí /Namer 1987: 85/.

<sup>5)</sup> Je to poněkud jiné chápání kolektivního než třeba u C. G. Junga, v jeho teorii kolektivního nevědomí a archetypů. Pro Junga je oblast nevědomí, kterou se zabývá, biologicky dědičná a projevuje se spontánně (např. prostřednictvím snů). Halbwachs naproti tomu zůstává v oblasti, v níž dochází k přenosu díky sociální komunikaci a v níž je paměť aktivována volními akty.

<sup>6)</sup> J. Assmann naproti tomu razí pojem „figury vzpomínek“, který je podle jeho názoru vhodnější, neboť ho lze vztáhnout jak na ikonické, tak i na narativní útvary /Assmann 1992: 38/.

topografii svatých zemí, v níž mj. ukazuje, že skupiny mohou vstupovat do určitého symbolického společenství s prostorem, i když jsou od něho fakticky odděleny. Tento prostor je pak symbolicky reprodukován jako svatá země apod.

Čas a prostor mají význam pro sebereflexi skupiny a pro formulaci jejích cílů. Sociální skupiny, které se konstituují na bázi určitého pospolitého vzpomínání, svoji minulost ochraňují a střeží. Důležité je v tomto směru jednak vědomí jedinečnosti, pramenící z diferenciací vzhledem k okolnímu světu, jednak vědomí identity, trvání v čase, které je pěstováno s péčí o zapamatované fakty a o jejich výběr. Souvislost mezi pamětí a strukturou společnosti ilustruje Halbwachs na příkladu středověkého feudálního systému, v němž postavení rodiny ve velké míře záviselo na tom, co ví o minulosti své i ostatních rodin. Paměť, můžeme říci, legitimizovala nárok na určitá privilegia, kompetence či funkce.

Jiným významným rysem kolektivní paměti je rekonstruktivita /op. cit.: 137/. V žádné paměti není totiž minulost udržována jako taková, nýbrž v té podobě, kterou daná společnost, v nějaké konkrétní době a v konkrétním sociálním rámci, zachytila. To, že paměť postupuje rekonstruktivně, znamená, že obraz minulosti v ní není stálý. Minulost je v průběhu času reorganizována. Nové události či změny přinášejí nový pohled na minulost, a tedy i její restrukturalizaci.

Halbwachs proti sobě klade kolektivní paměť a historii. Skupina podle Halbwachse tenduje k tomu vytěsnit z obrazu své minulosti změnu (vnímat své trvání jako neměnné). V sebereflexivním pohledu zdůrazňuje paměť podobnost a kontinuitu. Dějiny naproti tomu postupují obráceně, vnímají především diskontinuitu a difference. Čas beze změny historie vymazává jako prázdný interval.

Další rozdíl spočívá v tom, že skupinová paměť zdůrazňuje vlastní odlišnost vůči okolí, tzn. čím se skupina odlišuje ve svých vlastních dějinách od jiných skupin. Historie naopak všechny takové difference nivelizuje a reorganizuje svá fakta ve zcela homogenním historickém prostoru. V něm není nic jedinečného, ale vše je naopak srovnatelné se vším. Každý jedinečný děj je připojitelný k jinému a všechny jsou stejně důležité a významné.

V Halbwachsově pojetí existuje mnoho kolektivních pamětí, ale jen jedna historie, která je zbavena každého specifického zřetele.<sup>7)</sup> Odhlédneme-li od toho, že doména historiků je spíše v oblastech, které jsou mimo rámec kolektivních pamětí, můžeme konstatovat zhruba toto: na jedné straně existuje mnoho dějin uchovávaných v mnoha skupinových pamětech, na druhé straně jsou jedny univerzální dějiny, do nichž historikové umísťují data z mnoha skupinových dějin. Z tohoto hlediska je pro Halbwachse historický čas „umělé trvání“, které není žádnou skupinou jako „durée“ prožíváno /Halbwachs 1967: 100/.

<sup>7)</sup> Tento závěr je předmětem kritiky, která Halbwachsovi vytyká pozitivistický přístup k historii, který přehlídí, že každé psaní dějin, podobně jako kolektivní paměť, je ovlivněno dobou a zájmy svého pisatele.

## KOMUNIKATIVNÍ A KULTURNÍ PAMĚŤ

Je určitou ironií osudu, poznamenává Jan Assmann, že M. Halbwachs, teoretik sociální paměti, byl na dlouhá léta zapomenut. Zájem o jeho dílo vzrostl v 80. letech. Mezi ty, které Halbwachs inspiroval, patří právě Assmann, z jehož studií, věnovaných otázce paměti, je třeba upozornit zejména na knihu *Das kulturelle Gedächtnis* z r. 1992. Assmann je profesí egyptolog, který se mj. zabývá otázkou písemné kultury, formami historického vědomí, kulturní a politickou identitou raných kultur. Jeho práce ovšem současně prozrazují i výraznou sociologickou erudici a jsou bezpochyby v tomto směru přínosné. Sám Assmann zařazuje své úvahy o sociální paměti do oblasti všeobecné kulturní teorie.

V návaznosti na Halbwachse Assmann konstatuje, že předmětem kulturních věd není individuální paměť, jako vnitřní fenomén lokalizovaný v mozku, nýbrž vnější dimenze lidské paměti, kterou lze označit výrazem kolektivní paměť. Co tato paměť obsahově přijímá, jak je organizována a jak dlouho uchovává jednotlivé obsahy, to všechno jsou otázky nikoliv vnitřní kapacity a vnitřního řízení, nýbrž otázka vnějších, tzn. společenských a kulturních rámců. Tematicky rozlišuje Assmann čtyři oblasti paměti:

- a) Mimetická paměť. Vztahuje se na oblast sociálního jednání a souvisí s tím, že jednání se učíme pomocí napodobování. Assmann má na mysli skutečné napodobování; říká, že i přes existenci písemných návodů a receptů je jednání něčím, co nelze takto plně kodifikovat, a proto stále zůstávají velké oblasti jednání, které se zakládají na zvycích, obyčejích a mimetické tradici.
- b) Paměť věcí. Jde o věci, kterými se lidé obklopují a do nichž ukládají své představy o účelovosti, pohodlnosti a krásě: nádobí, nářadí, šaty, nábytek, domy, dopravní prostředky apod. Tyto věci dávají – podobně jako zrcadlo – člověku obraz sebe sama. Assmann říká, že svět věcí obsahuje časový index, který poukazuje na různé vrstvy minulosti.
- c) Komunikativní paměť. Je předávána prostřednictvím řeči v mezilidské komunikaci.
- d) Kulturní paměť. Souvisí s tím, že komunikační systém si vytváří vnější oblasti (jakkési externí zásobníky), v nichž jsou uloženy informace a sdělení v zakódované podobě. Existence kulturní paměti je podmíněna existencí určitých institucionálních rámců a vyžaduje specialisty, kteří provádějí záznamy v přijatém kódu. Kulturní paměť představuje oblast, do níž předchozí tři typy paměti pronikají a přecházejí. Dochází k tomu např. tehdy, když mimetická rutina přijme status rituálu. Rituál již patří, podle Assmanna, do oblasti kulturní paměti, neboť představuje přenos a zpřítomňující formu kulturního smyslu. To samé platí i pro věci, pakliže – jako např. památný kámen nebo idol – poukazují nejen k určitému účelu (Zweck), ale též smyslu (Sinn) /Assmann 1992: 20–21/.

S problémem vztahu mezi komunikativní a kulturní pamětí souvisí jev, na nějž v šedesátých letech upozornil etnolog Jan Vansina a který označil výrazem *the floating gap* – „plynoucí mezera“. Vansina se s ním setkal při studiu ústně tradované historie.

Zjistil, že celkový korpus takto tradovaných obsahů se skládá ze tří částí. Pro nejmladší minulost existují bohaté informace. Poté následuje etapa, z níž se toho v paměti uchovalo velice málo; je tu tedy jakási mezera. A nakonec následují informace o nejstarší době, které jsou opět obsáhlejší a bohatší. U společností, v nichž je historické vědomí tradováno ústně, tedy nacházíme dvě časové úrovně: nejstarší a nejmladší historii. Oblast, která se mezi nimi rozestupuje, se spolu s generacemi pohybuje směrem dopředu; jde tedy o „plynoucí mezeru“.

Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky na čerstvou minulost, o něž se člověk dělí se současníky. Jsou umístěny v horizontu bezprostřední zkušenosti tří až čtyř po sobě jdoucích generací. Vznikají a zanikají se svými nositeli a jsou dnes předmětem *oral history*, odvětví historického výzkumu, které se nezakládá na písemném svědectví historických pramenů, nýbrž na přímých vzpomínkách vyprávěných bezprostředními účastníky. Obraz, který se takto vytváří, představuje „dějiny viděné zespoda“, „dějiny každodennosti“. Výzkumy *oral history* potvrzují, že i v literárních společnostech nesaňají živé vzpomínky za hranici osmdesáti let. Za ní následuje *floating gap*, který je odděluje od dat školních učebnic, mýtů, oficiálních historických tradic a monumentů.

V kulturní paměti je minulost přetvořena do symbolických figur a je zpřítomňována v obřadech, které mají sváteční ráz. Figury vzpomínek zakládají skupinovou identitu. Pro kulturní paměť jsou významné nikoliv faktické, nýbrž vzpomínané dějiny. V tomto smyslu je i mýtus skutečný v té míře, v které je připomínán a oslavován. Důležitá je jeho normativní a formativní síla. Assmann věnuje pozornost zejména rituálům a slavnostem (primárním organizačním formám kulturní paměti), otázce zprostorování paměti (které představuje původní médium každé mnemotechniky), památníkům a tradicím.

Mezi komunikativní a kulturní pamětí existuje podle Assmanna polarita, která má řadu aspektů. Jedním z nich je polarita každodennosti a svátku. Rozdíl je i ve struktuře participace a v časové dimenzi. Zatímco účast skupiny na komunikativní paměti je difúzní, kulturní paměť má specializované nositele (šamany, bardy, kněze, učence, umělce). Jestliže je komunikativní paměť ohraničena osmdesáti až sto lety, kulturní paměť sahá až k mytickým počátkům. Komunikativní paměť obsahuje nezformalizované, živé vzpomínky dobových svědků, kulturní paměť je naproti tomu vysoce zformalizovaná a symbolický kódovaná, po případě inscenovaná literárně, obrazově, dramaticky apod.

Na otázku, jak si polaritu mezi komunikativní a kulturní pamětí představit, nelze dát podle Assmanna jednoznačnou odpověď. Mohou to být dva vedle sebe existující samostatné systémy a mohou to být dva extrémní póly jedné škály s plynulým přechodem. Charakter tohoto vztahu je možné posuzovat nikoliv univerzálně, nýbrž pouze konkrétně, případ od případu /op. cit.: 55/.

## HISTORICKÁ ZKOUMÁNÍ PAMĚTI – INSPIRACE PRO SOCIOLOGII

Jak již bylo konstatováno, projevuje historie ve srovnání se sociologií o otázku paměti podstatně větší zájem. Už ve dvacátých letech tohoto století zaměřil pozornost na problém sociální paměti a její role v kultuře historik umění Aby Warburg.<sup>8)</sup> V rámci výzkumného projektu nazvaného *Mnemosyne* Warburg zpracoval rozsáhlý obrazový atlas, jehož cílem bylo dokumentovat faktory určující vývoj západního myšlení v historickém vývoji od antiky po současnost.

Zvláště živá je v posledních letech otázka paměti mezi francouzskými historiky. Je možné zmínit se např. o Jacquesovi Le Goffovi, který se v knize *Dějiny a paměť* (vyšla poprvé italsky v r. 1977 pod názvem *Storia e memoria*) zabývá proměnami lidských představ o čase (minulosti, přítomnosti, budoucnosti), kolektivními představami a pamětí, vývojem historického vědomí a dějepiscectví. Mona Ozouf je historikem, který věnuje pozornost problematice připomínání francouzské revoluce. Ze sociologického hlediska je zajímavé dílo Philippa Arièse, z něhož můžeme připomenout práci *L'homme devant la mort* (1977, v německém překladu vyšlo v r. 1980 jako *Geschichte des Todes*), která je věnována vývoji postojů k smrti v rámci západní civilizace. Tato obsáhlá, mnohasetstránková studie má samostatný knižní obrazový doplněk (byl vydán pod názvem *Images de l'homme devant la mort* v roce 1983), který na bohatém fotografickém materiálu dokumentuje mj. i jednu z důležitých „věčných složek“ kulturní paměti: památníky, hřbitovy, relikvie, mumie atd.

Do oblasti sociologického výzkumu přesahují některé výzkumné aktivity, které rozvíjí Pierre Nora. Norův zájem o paměť je inspirován Bergsonem a Halbwachsem, ale také Proustem a Freudem. Nora jako historik je do určité míry ovlivněn směrem, reprezentovaným časopisem *Annales*. Vůči této škole ovšem pocituje i jistou distanci (nikoliv opozici), z níž do značné míry pramení jeho specifický přístup, vyjádřený v projektu *Les lieux de mémoire*. Širší kontext tohoto projektu představuje diskuse o muzealizaci historie a světa a o odtržení společnosti od historických tradic v postmoderní epoše.

Nora se hlásí k Halbwachsově koncepci, chápající kolektivní paměť jako konstrukt sociálních, politických, nacionálních, náboženských atd. skupin, přičemž podstatný pro něj není fakt, že je tato paměť komunikována, nýbrž skutečnost, že se manifestuje v určitém prostoru – v místech paměti. Primárním předmětem Norova zájmu není *oral history*, nýbrž studium míst (v topografickém ale i symbolickém smyslu) paměti, v nichž podle jeho slov kolektivní paměť „krystalizuje“. Mohou to být budovy, památníky, hřbitovy, ulice, náměstí, symbolická místa spojená s výročími a slavnostmi. Nora se zabývá především francouzskou národní pamětí a historií republiky, přičemž

<sup>8)</sup> Nelze zamlčet, že Warburgovy úvahy o sociální paměti byly do určité míry inspirovány teorií rasové paměti, která se objevila v 19. století, a také názory fyziologa Ewalda Heringa, jenž dokazoval, že paměť je všeobecnou funkcí organické hmoty (*Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, 1870). Warburg ovšem zaujímal k těmto teoriím určitý kritický odstup. V jeho přístupu nalézáme jistou analogii k teorií archetypů C. G. Junga, přímý Jungův vliv ovšem nelze prokázat /Gombrich 1981,324–326/.



v centru jeho zájmu jsou symbolické významy a jejich dějiny. V 90. letech se Norův výzkumný zájem rozšiřuje i na země střední a východní Evropy s cílem zabývat se symbolickými místy, spojenými s jejich totalitní minulostí.

## PAMĚŤ A OSOBNÍ IDENTITA

Doposud jsme se zabývali pamětí kolektivní či skupinovou, tedy jinak řečeno pamětí sociální. Sociologicky relevantní je ovšem i otázka individuální paměti, což např. ve výzkumné oblasti dokládají biografické přístupy. Nejen v případě identity sociálních útvarů, ale i v případě osobní identity představuje paměť nepochybně podstatnou determinantu.

V teoretické rovině na otázku osobní identity upozornili P. Berger a Th. Luckmann v knize *The Social Construction of Reality* (1966). Berger s Luckmannem v práci, věnované sociální konstrukci reality, rozpracovávají podněty, které ve fenomenologickém směru sociologického bádání rozvinul (v návaznosti na H. Bergsona, M. Webera a E. Husserla) Alfred Schütz. I když problém vědění patří v tomto díle ke klíčovému, explicitně se oba autoři k problematice paměti příliš často nevyslovují. Nicméně pojmy jako typizace nebo zásoba vědění, které představují úhelné kameny této koncepce, existenci paměti tak či onak předpokládají.

Úvahy o osobní identitě, obsažené v knize z r. 1966, rozpracoval během následujících let Th. Luckmann v řadě studií. V nich chápe osobní identitu jako s tělem spojenou, intersubjektivně konstituovanou a sociálně určenou strukturu, která je ve své podstatě časová. Tato struktura je dána syntézou: a) vnitřního (s tělem spojeného) času (Bergsonova *durée*), b) intersubjektivního času (strukturovaného sociálně objektivizovanými kategoriemi, obsaženými ve společenské zásobě vědění), v jehož rámci se odehrává synchronizace bezprostřední sociální interakce, a c) biografického času, který je spojen s konstrukcí a rekonstrukcí životního běhu /Luckmann 1986: 141/.

Osobní identita je specifickou formou utváření života, v níž individuum vykonává centrální, vědomou a trvalou kontrolu nad svým chováním. V návaznosti na H. Plessnera charakterizuje Luckmann tuto formu excentricitou, tzn. určitou distancí k situaci „zde a nyní“, která umožňuje individuu umístit se v „historickém“ světě.

Zvláštní význam mají časové kategorie, které Luckmann označuje výrazem „biografická schémata“. Jsou to kategorie, v nichž je život jednotlivce od narození až do smrti vztažen k něčemu, co tuto individuální existenci přesahuje, transcenduje – k dějinám, k sociálním celkům jako rodina, národ, vlast apod. Tato schémata (opět jde o elementy společenské zásoby vědění, které jsou zprostředkovány socializací) dodávají modely pro celý život, pro všechny jeho důležité úseky. Ukazují možné cesty ve světě, který je sociálně, a tím i dějinně zformován, nabízejí jak úctyhodné tak i pochybné verze životů i jeho jednotlivých fází včetně ponaučení, jak tyto fáze vzájemně spojit. Lidé jsou zrozeni na určitém místě a v určitém čase, tedy v jistém socio-historickém apriori. Biografická schémata jsou centrálními stavebními kameny

tohoto apriori, tvarují individuální život ve více či méně závazné formě a staví ho do vztahu k transcendentnímu dějinnému času.

Zajímavým způsobem, a to už v r. 1963, ukázal na problém paměti také P. Berger v knize *Pozvání do sociologie*. Berger zde upozorňuje na skutečnost, že ve svých vzpomínkách rekonstruuje minulost v souladu se svými nynějšími názory, které určují, co z ní je a není důležité, co je třeba vyzvednout a na co (raději) zapomenout. Zdravý rozum nemá pravdu, když si myslí, že minulost je vzhledem k přítomnosti pevná, stálá a neměnná. Právě naopak, je tvárná, poddajná a stále se mění v souvislosti s tím, jak ji znovu a znovu interpretujeme a vysvětlujeme.

Berger poukazuje na to, že zvláště v soudobé americké společnosti, s vysokou zeměpisnou a sociální mobilitou je taková reinterpretace vlastní biografie častým a nápadným jevem. V jejím důsledku se např. velké emocionální bouře minulosti stávají lehkým dětinským vzrušením a lidé, kteří se zdáli být důležití, se mění na omezené hlupáky. Události, na něž byl člověk hrdý, jsou náhle jen epizodami, vyvolávajícími rozpaky a mohou být, jsou-li v rozporu s tím, jak chce nyní myslet, dokonce z paměti vytlačeny /Berger 1991: 56/.

#### PAMĚŤ JAKO PŘEDMĚT SOCIOLOGICKÉHO VÝZKUMU

Pokud se dnes sociologové zajímají o otázku paměti, nejde jim ani tak jako třeba historikům o obsahovou stránku minulosti, nýbrž o její formativní a strukturotvorný vliv na současnost a budoucnost (podobně jako když etnologové zkoumají vztah mezi mýty a formou reprodukce sociálních vztahů v archaických společnostech). V tomto smyslu poukazuje na význam dějin a tradice pro přítomné chování a rozhodování např. Niklas Luhmann. Luhmann je navíc jedním z mála sociologů, kteří teoreticky analyzují horizont minulého času v jeho všeobecném významu pro výstavbu a reprodukci sociálních systémů /Luhmann 1988/.

Z kritického rozboru Halbwachsových idejí vychází kniha Gerarda Namera *Mémoire et société* (1987), která se opírá i o poznatky empirických výzkumů. Zvláštní pozornost Namer věnuje kulturní paměti, zejména problematice knihoven a muzeí, a také otázkám paměti v oblasti politiky. Raphael Freddy a Geneviève Herberich-Marx jsou sociology, kteří ve své práci věnují pozornost falzifikaci historie a sociálním aspektům zapomínání s ohledem na novodobou francouzskou historii.

Sociologicky inspirativní podněty lze, pokud jde o problém paměti, nalézt nejen v historii, ale i v krásné literatuře. Znamé je např. literární ztvárnění motivu vymazávání, opravování a falšování minulosti z Orwellova románu 1984. Na vztah totalitní moci k času, dějinám a paměti poukázala řada autorů esejistickou formou (V. Havel, M. Šimečka a další). Sociologická reflexe těchto jevů prozatím chybí. Naše národní paměť a kolektivní vzpomínky na uplynulá desetiletí jsou látkou, která čeká na své zpracování. Zajímavý výzkumný materiál mohou v tomto směru poskytnout např. i standardní učebnice dějepisu.

Ostatně i dnes je možné v sociální paměti zaznamenat jistou selektivitu, vytěšňování nepříjemných zkušeností a zážitků, exteritorializaci určitých témat (v této souvislosti se někdy hovoří o strukturální amnézii), přepisování individuálních biografí, vytváření nových mýtů, ožívování starých ran a resentmentů. Je tu také (a nejenom u nás) znovu otevřený problém identity státní a národní, hovoří se dokonce o její krizi. Slovo identita se stává módním, a to vše opět poukazuje k relevanci námi sledovaného problému.

Empirický sociologický výzkum sociální paměti je zatím spíše okrajovou záležitostí. Určité projekty již ale realizovány byly. Zájem o toto téma je např. u našich rakouských sousedů. Pracovníci Institutu sociologie na fakultě sociálních a hospodářských věd vídeňské univerzity pod vedením prof. Leopolda Rosenmayra se jím zabývají již několik let, přičemž jejich zájem (podobně jako u P. Nory) je dnes orientován na středo a východoevropské postkomunistické země.<sup>9)</sup>

Rovněž na katedře sociologie FF UK vznikl před časem podobný projekt, pro jehož uskutečnění se ale zatím, vzhledem k jeho náročnosti, nepodařilo nalézt potřebné finanční krytí. I přes tento prozatímní neúspěch však lze podle mého názoru očekávat, že se téma sociální paměti zanedlouho prosadí i vedle zavedených a tradičních výzkumných problémů, jaké představuje např. zkoumání hodnot, politických postojů nebo sociální stratifikace.

### Literatura

- Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, Beck 1992
- Ariès, P.: Geschichte des Todes. München, Wien, Carl Hanser Verlag 1980
- Ariès, P.: Bilder zur Geschichte des Todes. München, Wien, Carl Hauser Verlag 1984
- Berger, P. L.: Pozvání do sociologie, Praha, FMO 1991
- Bergson, H.: Vývoj tvořivý. Praha, J. Laichter 1919
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981
- Durkheim, E.: Pravidla sociologické metody. Praha, Orbis 1926
- Freddy, R. – Herberich-Marx, G.: La construction de l'oubli dans la France contemporaine. In: Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est. No 17/1989–90
- Gombrich, E.H.: Aby Warburg: Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt 1981
- Halbwachs, M.: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag 1967
- Halbwachs, M.: Spoleczne ramy pamieci. Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe 1969
- Le Goff, J.: Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main, Campus Verlag 1992
- Luckmann, T.: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Hrsg. von Fürstenberg, F. und Mörth, I. Linz, R. Trauner Verlag 1986
- Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung, Bd.2, Opladen, Westdeutscher Verlag 1988

<sup>9)</sup> Jedná se o projekty: *Möglichkeiten und Barrieren kulturellen Transfer zwischen den Generationen im posttotalitären Europa der Gegenwart (1992–1993)*, *Die Rolle des Erinnerns bei der gesellschaftlichen Transformation in Ost-Mitteleuropa. Eine empirische Studie zur Gedächtnissoziologie (1992–1993)*, *Nationale Identität in östlichen Nachbarländern (1994–1996)*.

- Namer, G.: *Mémoire et Société*. Paris, Méridiens Klincksieck 1987
- Nora, P.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin, Verlag Klaus Wagenbach 1990
- Ozouf, M.: *Peut-on commémorer la Révolution Française*. In: *Le Débat*. No 26, Paris, septembre 1983
- Šubrt, J.: *K vývoji názorů na problém času v sociologii*. In: *Sociologický časopis* 4/1993
- Unfried, B.: *Gedächtnis und Geschichte: Pierre Nora und die lieux de mémoire*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 4/1991

## Memory as a Sociological Phenomenon

### Summary

The first sociologist to deal with memory in any significant way was the French sociologist, M. Halbwachs, who was most influenced by his teachers H. Bergson and E. Durkheim. Halbwachs talks about the social contingency of memory. In his view, memory is constituted, functions and is reproduced in certain social frames. Halbwachs deals with the collective memory of a family, religious societies, social classes and nations. Interest in Halbwachs' work was renewed in the 1980's, and today his ideas especially interest historians.

Another sociologist of memory Jan Assmann distinguishes 4 spheres of memory: a) mimetic memory, b) memory of things, c) communicative memory, d) cultural memory. Communicative memory contains recall of the recent past which is located within the experience of the last 3–4 generations, and which is the subject of historical research referred to as oral history. In cultural memory, the past is changed into symbolic figures and is presented in rituals of a festive character. Cultural memory reaches the mythical beginnings. While the presence of a group in the communicative memory is diffuse, cultural memory has specific bearers, and is highly formalised and symbolically coded, perhaps articulated or expressed literary or throughout dramatic forms.

Halbwachs' conception of collective memory is supported also by Pierre Nora for whom the significant fact is not its being communicated but that it is manifested in a certain space – that of memory. The primary subject of Nora's interest is the study of memory space (in a topographic and symbolic sense), where collective memory is "crystallized".

The issue of individual memory is sociologically significant, as evidenced by biographic approaches to history, social issues. Theoretically significant is the issue of personal identity, with which P. Berger and Th. Luckmann deal. Luckmann considers personal identity as connected to a body and, intersubjectively constituted. It is a socially determined structure which is essentially based on time. This structure is a synthesis of: a) inner time (connected with the body and analogous to Bergson's *durée*), b) intersubjective time (structured by socially objectivized categories contained in social knowledge), in the framework of which synchronisation of social interaction takes place; and c) biographic time, which is connected with the construction and reconstruction of the course of life.

Empirical sociological research of social memory is so far not extensive but certain projects have been completed (e.g. by the Institute of Sociology at the University of Vienna).

IVAN MUCHA

## MŮŽE SE STÁT GEORG SIMMEL MILÁČKEM POSTMODERNY ?

Dílo Georga Simmela prožívá dnes své znovuzrození. Simmel, který byl svými kolegy mnohdy opomíjen a jen s velkými obtížemi dosáhl v pozdním věku profesury na univerzitě ve Strasburku, je dnes považován za jednoho z klasiků sociologické teorie vedle E. Durkheima, M. Webera, a V. Pareta. V poslední době vyšla řada prací, které jej představují jako jednoho z prvních sociologů, kteří se zabývali modernitou.<sup>1)</sup> Ernst Troeltsch jej označil ve dvacátých letech za „dítě a miláčka“ moderny. Nabízí se otázka, zda některé jeho názory a postřehy z něj mohou učinit i „miláčka postmoderny“, tedy zda u něj mohou najít inspiraci i ti, kteří píší o společnosti postmoderní. Mnohé svědčí o tom, že to možné je.

Simmel bývá řazen nejen mezi významné sociology starší doby, ale je také uváděn mezi představiteli filozofického směru tzv. filozofie života. Poměrně snadno se pohyboval nejen ve filosofii a sociologii, ale také v psychologii, v historii a byl znalcem umění na vysoké odborné úrovni.<sup>2)</sup> Jeho erudice i jeho habitus z něj udělali těžko zařaditelného autora. Dnešním postmodernistům může být blízká Simmelova nechuť k přílišné parcelizaci společenských věd, k jejich metodologické rigiditě a z ní plynoucí samoučelnosti a mnohdy také vzájemné nevráživosti.

Pomineme-li zájem o Simmelovu sociologii v USA třicátých let, pak velkou zásluhu na tom, že Simmel neupadl do zapomnění ani v Evropě, měla frankfurtská škola. Právě frankfurtské škole se jevil jako jeden z kritiků modernity, pronikání vědeckotechnického světa do intimních forem života. Oceňovány byly především jeho brilantní sociologické eseje. Proti jednostranné představě Simmela jako kritika neduhů

<sup>1)</sup> Z rozsáhlé literatury o Simmelovi patří k základním pracím především studie z 80. let: H. J. Dahme, O. Rammstedt (vyd.), *Georg Simmel und die Moderne*. Neue Interpretationen und Materialien, Frankfurt a. M. 1984; H. J. Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft*. Georg Simmel Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwaertigen Soziologie, 2 sv. Stuttgart 1981. D. Frishby, *Georg Simmel*, Chichester-London-New York 1984. S. Magala, *Simmel*, Warszawa 1980.

<sup>2)</sup> E. Troeltsch se zmiňuje o tom, že když se na konci Simmelova života pokoušel diskutovat s ním o sociologických otázkách, odmítl Simmel diskusi s tím, že „tyto otázky ho již nezajímají“. viz. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, str. 573.

moderní doby je třeba se ohradit. Vždyť samo populární označení Simmela za miláčka moderny spíše naznačuje, že své době rozuměl, že měl pochopení pro její nedostatky i přednosti. Simmel v žádném případě nemůže být řazen mezi kritiky moderní doby, kteří v duchu kulturního pesimismu odmítali všechno nové. Naopak si byl od samého počátku vědom toho, že nové se prosadí, že se postupně, byť procesem bolestným, stane v nějaké podobě normou života. Toto jeho přesvědčení mělo své základy v jeho filozofickém názoru sdíleném s představiteli filozofie života, kteří stavěli proti sobě „život“, jeho dynamiku, nespoutanou sílu a rozum, ducha, formy života, které se snaží vždy tuto sílu spoutat. Jestliže se jim to nedaří, musí zaniknout, musí být zničeny ve prospěch stále nově se ustavujících forem života. Tento proces konstrukce a destrukce je nekonečný a nedá se mu zabránit.

V tomto smyslu se díval Simmel na vývoj moderní společnosti s porozuměním. Nedsdílel ani pesimismus těch, kteří vše nové považovali za hrozbu a úpadek, ani optimismus těch, kteří v boření všeho starého viděli naději pro budoucí generace. Nicméně chápal obavy jedněch i naděje druhých. Jistá střízlivost jeho názorů byla důsledkem jeho mimořádných analytických schopností. Právě vědomí neustálého střídání období konstruování a boření ho vede k opatrnosti při předvídání dalšího společenského vývoje. Zároveň ho však varuje i před povrchním odsouváním všeho minulého jako zastaralého a přežilého mezi to, co je definitivně mrtvé. Nejnápadnější je to v jeho názorech na náboženství. Simmel sice sdílí dobový názor, že se zhroutila či vyčerpala forma historických náboženství a starých metafyzik, ale to neznamená, že potřeby, které uspokojovalo náboženství, se vytratily zcela. Moderní člověk se v jistém smyslu osvobodil od náboženství, ale mnohé představy, touhy, přání zůstávají dále živé, jenom touží po tom, aby byly naplněny v nových formách života. Proces konstrukce a destrukce probíhá i v náboženství.<sup>3)</sup>

Simmel reaguje podobně jako řada jeho vrstevníků na to, že byly zpochybněny tradiční hodnoty sociálního života. Dochází ke krizi rodiny, školy, náboženství, etiky a dalších oblastí sociálního života, v nichž byly normy soužití a sociálních vazeb striktně stanoveny a tradovány. To, co Simmela odlišuje od ostatních autorů, je, že v tomto otřesu tradičními formami života nespatřuje jen dramatický zánik jedné epochy, ale že jej vidí jako jeden z přirozených projevů života, v nichž se ukazuje iluzornost představy o platnosti univerzálních hodnot. Je pro něj důležitější prokázat schopnost subtilněji vidět a přesněji popsat typické projevy sociálního života i v těch oblastech, které jsou označovány za marginální, než se pokoušet o definici příčin kvalitativních změn celku společnosti. V tom se projevuje i Simmelova nechuť k pojetím společnosti jako organického celku nebo mechanismu, které byly inspirativní při zrodu sociologie.

Simmel proti preferenci celku, organismu či systému při rozboru moderní společnosti zdůrazňuje význam jedince (především jeho duševních dispozic), který je

<sup>3)</sup> G. Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 1922,3. vyd., a dále G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Berlin 1986, str. 166–195.

v sociálním světě situován a který se rozhoduje pro určité jednání. Simmel mluví o jednání recipročním, které je základem komunikace. Sociální svět je světem vzájemných vztahů, jejich navazování, porušování, transformování na principu reciprocity. Sociologie není pro Simmela vědou o společnosti jako celku, ale je vědou o formách lidského seskupování či o formách vztahů. Tím je sociologii vymezen nekonečný prostor. Lidé nevstupují do interakce celou svou osobností, ale pouze její částí. Člověk je zároveň „uvnitř“ i „vně“ interakcí. Nebezpečí moderní doby je v tom, že se rozšiřuje počet sociálních vazeb, interakcí, které svými nároky na jedince ohrožují integritu osobnosti. Simmel vidí toto nebezpečí v omezování možnosti rozvoje „individuality“ jedince.

Simmel měl podobně jako dnešní postmodernisté nedůvěru k jakémukoli pokusu o myšlenkovou reprodukci sociální skutečnosti v jednotném schématu. Zdůvodňoval ji tím, že nové formy života, které se vytvářejí, i nové vztahy s nimi související nejsou jen výrazem mechanického spojování a rozpojování sil, ale jsou výsledkem procesů recipročních.<sup>4)</sup> Reciprocita jednání předpokládá pochopení situace jednajících. Podobně jako Simmel se o porozumění sociálnímu jednání pokoušel Max Weber, ale Simmel šel v jistém smyslu ještě dále než Weber. Jestliže se u Webera určení smyslu opírá o dominující model racionálního jednání, zahrnuje Simmelovo pojetí recipročního jednání mnohem více. Nejde mu o „smysl“ jednání, racionálně zjistitelný jako účelný či kauzální, ale o určení povahy reciprocity mezilidských vztahů jako jsou například sympatie, láska, přátelství, konkurence a boj, které nejsou stanoveny jednou provždy, ale stále se proměňují. Odráží se v nich také různé emoce, vášně a jiné psychické dispozice individuální i kolektivní povahy, mnohdy příliš zbrkle zahrnované pod kategorii iracionality.

Obraz moderní společnosti nemůže být podle Simmela zkonstruován v nějakém jednotném racionálním schématu. Spíše se dá říci, že se sociální realita moderní společnosti podobá jakési mozaice přístupné mikrosociologickým analýzám. Četnost jevů se nedá vysvětlit z poměru mezi kauzálními či funkcionálními vztahy k absolutně platným formálním hodnotám. Právě tyto postupy ukazují meze tzv. vědecké sociologie. Simmelův přístup dává možnost vypovídat plněji, obsažněji a v jistém smyslu přesněji a konkrétněji, o typických fenoménech sociálního života.

S ohledem na to, co bylo řečeno výše, může být Simmel přitažlivý pro postmoderní autory. Nabízí se zde srovnání vyvolané nápadnou shodou témat, kterými se dnes zabývají někteří postmodernisté jako například Baudrillard a Lipovetsky.<sup>5)</sup> Jsou to studie, pro které mohly být základem Simmelovy eseje o módě, frivolnosti, koketerii, šperku a dalším.

Simmelův analytický přístup k „sociálním mikroorganismům“ moderní společnosti ovlivnil později zájem sociologů o jevy každodenního života. Simmel se zaměřil

<sup>4)</sup> G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1923,3. vyd., str. 1–31

<sup>5)</sup> Především J. Baudrillard, *De la seduction*, Paris 1979, a G. Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Paris 1987.

především na koncentraci života ve velkoměstě a na fenomén umění. Mezi jeho blízké přátele patřili R.M.Rilke, Stephan George a Paul Ernst.<sup>6)</sup> Styk s umělci v něm posiloval přesvědčení o významu individuality v životě moderní společnosti. Proti obecně konstatované síle zmasovnění, sociálněpsychických projevů davového chování, brutality a agresivity kladl Simmel zájem o subtilnější a světu otevřenější formy projevu člověka v nových podmínkách. Ne nadarmo jsou v centru jeho zájmu lyričtí básníci podobně jako pro jiného německého myslitele Martina Heideggera,<sup>7)</sup> i když Heideggerovy analýzy směřují jiným směrem. Simmel v nich hledá oporu pro své přesvědčení, že i v moderní společnosti se vyrovnávají protikladné síly, nejen konstrukce a destrukce, ale také masovosti, solidarity a jedinečnosti, individuality. Ani v moderní době se nevytrácí význam jedinečného výkonu. Simmelův zájem o umění a o výrazné umělecké individuality je však třeba chápat na pozadí jeho sociologické analýzy moderní doby, a nikoliv jen jako výsledek nějaké jeho ušlechtilé záliby.

### MODERNÍ SVĚT A SOCIÁLNÍ DIFERENCIACE

Jak jsme zmínili výše, Simmel zásadně odmítá možnost poznání „objektivní reality“, „historických zákonitostí“ a užití podobných pojmů v sociologii. Stoupající tempo života moderní společnosti, zrychlující se proměny vztahů, střídání různých forem shrnuje pod pojem sociální diferenciaci.<sup>8)</sup> Danému tématu věnoval jednu ze svých prvních prací. Zájem o tento pojem v Simmelovi vzbudilo dílo Herberta Spencera, které podle dobových svědectví neustále v mládí studoval.

Pojem sociální diferenciaci je v dějinách sociologického myšlení spojován především s pojmem dělby práce a s evoluční teorií. Základní idea je jednoduchá. Společnosti na nižším stupni vývoje jsou společnostmi s malou dělbou práce, sociální vztahy a formy života jsou v ní jednodušší. Vyšší, vyvinutější společnosti jsou komplikovanější, složitější, dělba práce v nich je mnohem rozmanitější. To se projevuje v nových formách sociálních vazeb. Princip dělby práce či sociální diferenciaci, kterým se z klasiků sociálního myšlení kromě Spencera zabývali také Adam Smith, Karel Marx a Emile Durkheim, se také stává kritériem, podle kterého lze rozdělit společnosti na „vyšší“ a „nižší“, a lze podle něj také, jak říkají někteří autoři, měřit stupně sociálního pokroku v duchu idealistického a politicko-ideologického myšlení. Takové hodnocení Simmel odmítá, ale i jeho analýza „sociálních mikroprocesů“ se opírá o princip sociální diferenciaci. Díky diferenciacnímu procesu jsou jedinci vtahováni do stále nových a nových oblastí sociálního jednání.<sup>9)</sup> Je více než jasné, že se to děje

<sup>6)</sup> Stephanu George, „básníku a příteli“, věnoval Georg Simmel svoji práci *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*.

<sup>7)</sup> Mám na mysli Heideggerovy studie o Hoelderlinovi a menší práce o Rilkeovi, Traklovi a dalších, viz. také M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Praha 1993. Heideggerovo pojetí je však jiné.

<sup>8)</sup> G. Simmel, *Über soziale Differenzierung*. Soziologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig 1890.

<sup>9)</sup> Simmela zajímají především psychické a etické důsledky tohoto procesu projevující se v různých podobách individualismu.



a sociologická analýza by se měla zasadit o poznání detailněji a konkrétněji zaměřené na formování nových systémů jednání. Proti idealistickodeduktivnímu myšlení klasiků sociologie zdůrazňuje Simmel spíše novou „strategii argumentace“, kterou umožňuje právě pojem sociální diferenciaci.

Ve své základní sociologické práci *Sociologie*, pojednávající o formách zespolení, dokumentuje možnost nové argumentační strategie například na vztahu podřízenosti a nadřízenosti.<sup>10)</sup> Postupná diferenciaci mění vztahy mezi nadřízenými a podřízenými. Simmel si všímá toho, jak se proměňuje původní individuálně založený vztah, kdy nadřízený přikazuje podle svého individuálního charakteru, ve vztahu obecné povahy. Oblast „normování“ vztahů podřízenosti a nadřízenosti má v moderní společnosti stále odosobněnější podobu. Sociální diferenciaci způsobuje, že se vytvářejí skupiny, které jsou organizačně propracovanější, složitější a pevnější, což si vyžaduje také „objektivnější“ a „formálnější“ stanovení schémat podřízenosti a nadřízenosti.<sup>11)</sup> Podstatné je na Simmelově argumentaci zjištění, že se tyto formy vytvářejí během vývoje víceméně spontánně, nevědomě, a že tomuto schématu nad a podřízenosti se jedinci dodatečně přizpůsobují.

Sociální diferenciaci podle Simmela neustále pokračuje, ale nelze ji vysvětlovat z jednoho rozumového principu. V současné době je pojem diferenciaci běžně používán v teoriích systémových a v nové variantě evoluční teorie aplikované na obecnou teorii společnosti podle nového paradigmatu. Sociolog N. Luhmann používá dnes pojmu diferenciaci (*Differenzierung*, *Ausdifferenzierung*) také částečně v Simmelově duchu, jako metodického pojmu nehodnotícího, ale sleduje na druhé straně diferenciaci jako zcela odosobněný proces, do kterého je zahrnut i jedinec.<sup>12)</sup> Právě tomu se však Simmel bránil. Oporou jeho obrany byla koncepce „recipročního jednání“ a výklad diferenciaci jako projevu fundamentálního dualismu společenského života moderní společnosti. Diferenciaci nelze vysvětlit z jednoho principu, tedy ani z principu samovývoje či autopoiesis, tak jak to dělá moderní systémová teorie v sociologii. Procesy interakce a komunikace zahrnují přece podle Simmela osobnost jedince pouze částečně. Do těchto vztahů vstupuje pouze část své osobnosti, je tedy, jak bylo řečeno výše, zároveň uvnitř i vně těchto vztahů. Jedinec má stále možnost volby, rozhodnutí, odmítnutí. Podle systémové teorie je i tato volba již podmíněna formami diferenciaci, interakcí a komunikace. „Smysl jednání je komunikován,“ říká Luhmann, dualismus neexistuje.<sup>13)</sup>

Nicméně pro Simmela zůstává určující právě myšlenka dualismu, který lze rozpoznat při bližším, konkrétnějším popisu forem sociálního života, které jsou abstraktnímu pohledu systémové teorie vzdáleny. Jde především o dualismus mezi subjektivním duchovním životem, který neustále plyne, ale je konečný, a jeho obsahy (objekty)

<sup>10)</sup> G. Simmel, *Soziologie*,..., str.101–185

<sup>11)</sup> V podmínkách moderní společnosti se naplňuje Simmelova představa, že je často snazší vládnout větší nežli menší skupině, viz.: G. Simmel, *Soziologie*,..., str. 117.

<sup>12)</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M. 1984

<sup>13)</sup> N. Luhmann, *Soziale Systeme*, str. 92–148.

jednou vytvořené se nepohybují, ale zůstávají bez časového omezení (zeitlos) platné.<sup>14)</sup> Tento dualismus vytváří stálé vnitřní napětí, které je zdrojem procesů konstrukce i destrukce, stálé proměnlivosti forem života. Simmela zajímají následně zdroje napětí, které jsou mezi konformitou a individuací, solidaritou a antagonismy, veřejnou a soukromou sférou, násilím a svobodou, sociální distancí a sociální blízkostí.

Díky tomuto stálému zájmu o zdroje sociální diferenciacce uniká Simmel pokušení, kterému podlehla řada sociálních teoretiků, totiž že se jim podaří zachytit základní procesy sociální struktury a jejích změn ve schematickém modelu. Ten zůstává statický.

Odlišnost Simmelova přístupu lze ukázat srovnáním procesů zespolečenštění v Simmelově a Durkheimově pojetí. Zatímco Durkheim uvažuje v intencích tradičního přístupu k funkci norem a hodnot jako „pevné“, víceméně „předem dané struktury“, které se musí jedinci přizpůsobit, zajímají Simmela procesy „sociální diferenciacce“ a „zespolečenštění“ jako výsledek recipročního jednání v malých skupinách i ve větších agregátech, tedy za přispění „svobodně“ se rozhodujících jedinců. Vznik i proměny normativních a hodnotových systémů jsou výsledkem vzájemného střetávání sociálních jedinců. Detailní analýzy sociálních mikroprocesů a popisy interakcí mu umožňují formulovat překvapivě hluboké postřehy o povaze moderní společnosti, nahlédnout to, co nelze z výšin abstrakce systémové teorie vidět a co ji činí poněkud nezáživnou v její přílišné obecnosti a touze po uspořádanosti, přehlednosti a vědeckosti.

Právě v přístupech systémových je zdůrazňován fakt, že život moderní společnosti se odehrává pod neustálou kontrolou institucí moci rozbíhající se, rozlévající se do jednotlivých systémů politiky, ekonomiky, kultury či jazyka. Francouzský novostukturalista Roland Barthes mluvil o tom, že „jazyk je fašistický“, čímž měl na mysli fakt, že již sama řeč vnucuje člověku způsob nejen jak o věcech mluvit, ale také jak o nich soudit, uvažovat.<sup>15)</sup>

Můžeme si však položit otázku, zda tyto jistě zajímavé postřehy nejsou jen výrazem určitého přehánění, zda se za ironií a skepsí teoretiků postmoderní společnosti neskrývá jen záliba v bonmotech. Zůstává otázkou, zda je jedinec v moderní či postmoderní společnosti opravdu tak bezmocný, zda je vydán manipulativním silám subsystémů moderní společnosti bezesbýtku, nebo zda má možnost se jim bránit. Situace, která charakterizuje současnou dobu označovanou za postmoderní, je podobná situaci z konce minulého století. Podobnost je dána pokračujícím rozpadem hodnotových systémů, který Simmel pozoroval jako proces emancipace „holého života“ (nacktes Leben) od každé „formy“, tedy jako rozbití forem ústí do „neartikulovanosti duše“ v náboženství, umění, hudbě, etice ap. Tato emancipace je však podle Simmela

<sup>14)</sup> G. Simmel, *Philosophische Kultur*, ..., str. 195.

<sup>15)</sup> Roland Barthes spatřuje projevy „moci“ v různých mechanismech sociální směny. Moc se projevuje nejen ve státě, ve společenských třídách, ve skupinách, ale i v módě, míněních, sportu ap. Ze všech stran je možné slyšet „autoritativní hlasy“, které jsou součástí „diskursu moci“, či jak říká Barthes, jsou projevem „diskursu arogance“. Viz: R. Barthes, *Le Monde*, 9/10. 1 1977, výňatky z inaugurační přednášky na Collège de France.

ohraničená, je v ní zárodek nové formy. Tím se Simmelův postoj liší od skeptického postoje dnešních postmodernistů.

Vývoj moderní společnosti předpokládá svobodného jedince, svobodného ve smyslu určité ekonomické a politické nezávislosti, účastníčského se ekonomického života na trhu a politického v podmínkách moderní demokracie, který je konfrontován s mechanismy moci. Nejsou to jen mechanismy moci politické, v nichž se projevuje tendence zpevňování sociálních struktur. Dochází k situaci, kdy systémy začínají žít vlastním životem, řídí se podle logiky vývoje jim vlastního a přestávají brát v úvahu konkrétní jedince. Jsou seberegulativní. Vzniká tak zvláštní situace. Postupné rozšiřování moci moderních systémů společnosti, jejich struktur, v důsledku nezbytné kontroly, regulace a redukce procesů diferenciací vede také k tomu, že je člověk v moderní společnosti silně vázán, silněji než kdykoliv dříve, požadavky mnoha institucí. Patří jim sice, každé z nich, neúplně, žije v nich i mimo ně, jak o tom mluví Simmel, jenže počet těch, které ovlivňují jeho život, se neustále zvětšuje. To vede ke ztrátě intimity a je zároveň i ohrožením individuality, osobitosti. Vývoj moderní společnosti vyvolává ve „vnějšně“ diferencovaném světě projevy „vnitřně“ nediferencovaného životního stylu.

Modernistická představa jedince jako svobodného individua vytvářejícího v součinnosti s ostatními jedinci „rozumný svět“ byla ve XX. století zpochybněna. Svobodné rozhodování má v konfrontaci s vládnoucími systémy moci stále menší dosah. Sociální diferenciací umožňuje větší individuální svobodu jen podmíněně. Čím je svět rozmanitější, diferencovanější ve svých projevech, tím je život v něm složitější a komplikovanější. „Integrita jedince“ jako předpoklad „svobodného rozhodování“ byla vždy založena na „přehlednosti“, na srozumitelnosti, na schopnosti rozlišit poměrně jasně to, co je správné, dobré, užitečné, slušné, spravedlivé, co je třeba podporovat a čemu se bránit. Moderní svět ve své diferencovanosti ztrácí pro jedince přehlednost. Lidé mu přestávají rozumět také proto, že nestačí zpracovat stále větší počet informací, kterými jsou bombardováni. Musí si je určitým způsobem redukovat. Tato „redukce“ probíhá již v silně „redukováném světě“ diferencované moderní společnosti.

„Redukce světa“ jako redukce možností jak žít, co myslit a dělat, co chtít, co cítit je a byla součástí hodnotových systémů kultur a civilizací. Dříve se vyznačovala přehledností danou větší autoritou a mocí menšího počtu institucí. Subtilními problémy se zabýval pouze omezený počet lidí, mohli bychom říci „duchovní elity“. Společnosti předmoderní byly společnostmi mnoha tabu. Vývoj moderní společnosti však šel cestou jejich překračování, jejich porušování. Jestliže v předmoderních společnostech byla „redukce“ složitosti záležitostí určitých autorit, duchovních elit, pak redukce složitosti moderní společnosti je neosobním výsledkem technických procesů zpracování a vyhodnocování informací široce zasahujících i do institucionální povahy jejich života. Původní integrita společnosti se zakládala na „velkých“ idejích, a měla povahu ideologickou. Soudržnost se opírala o společnou víru. Moderní a hlavně postmoderní společnost charakterizuje ztráta víry ve „velké“ ideje, ve věčné hodnoty,

ztráta základní integrativní síly. Víru nahradila samoregulativní činnost moderních autopoietických systémů, v nichž je „komunikován smysl“, tedy stanoveno to, co má význam, co je třeba dělat, jaké problémy řešit. V rovině individuálního života, který zajímal Simmela, je proces zjednodušení, redukce, nejnápadnější a jeho zmasovění, projevující se také v dominanci ekonomické a politické sféry života, je jejím typickým znakem. Reciprocita jednání i sociální komunikace se uskutečňuje ve stínu dominující „vnější“ sociální síly „moci“ a „peněz“ pronikající do „niterné“ oblasti motivace jednání.

### TRAGÉDIE KULTURY

Na proces pokračující sociální diferenciaci je možné se dívat nejen jako na vydělování dalších a dalších subsystémů společnosti, ale i z hlediska jedince obklopeného věcmi a lidmi. Nové technologie si vynucují radikální změny struktur sociálního života. Vzniká potřeba nových specializací, ale životnost takových speciálních výkonů netrvá dlouho. Mnoho lidí je nuceno měnit své profese, protože pro svoje původní profesionální zaměření nenachází uplatnění. Vše je v pohybu. Také sociální mobilita způsobuje rozkolísání tradičních sociálních vazeb. Nadprodukce možností „čím se stát“ i nadprodukce předmětů spotřeby, které společnost nabízí, spolu s prostředky jak toho dosáhnout, redukuje životní orientaci radikálním způsobem. Základní životní jistoty a klid jsou závislé na přítomném stavu společnosti. V jistém smyslu lze připustit, že člověk může žít kdekoliv a dělat cokoliv, samozřejmě s ohledem na to, co mu „dělat“ a jak „žít“ nabízí typ společnosti, ve které současně žije. Zdánlivá volnost rozhodování se děje na pozadí pevně stanoveného rámce vztahů. Absence „velkých idejí“, které podle Lyotarda vyznačuje postmoderní společnost,<sup>16)</sup> má za následek jisté zlhostejnění, prázdnotu a anonymitu života. Jak společnost, tak i jedinec jsou anonymní. Ve svém základním úsilí se jedinci vzájemně podobají. Anonymní systémy moderní společnosti počítají se zaměnitelnými jedinci. Řečeno se Simmelem, současné procesy interakce a komunikace vyžadují, aby jedinci žili podle „vnějších“ požadavků. Rozlišení na „vnější“ a „vnitřní“ rovinu vztahů je zapomenuto právě v důsledku zániku oné „transcendentní“ potřeby, která postupně jako by zmizela se zánikem velkých metafyzických systémů a náboženství. Nezmizela však zcela, jen se projevuje jiným způsobem, například v neobvykle velkém počtu různých náboženských sekt, které se šíří právě v těch nejvyspělejších zemích světa.

Simmela zajímají hlavně psychosociální důsledky moderního života, dopad sociální diferenciaci na psychické a sociální vlastnosti jedinců. Jestliže je dnes vztah mezi člověkem (s jeho psychosociálními vlastnostmi) a společností pojmově nejpřesněji vyjádřen ve vztahu jedince a systému, pak už samo toto pojmové označování znamená významný posun ve směru k určité anonymitě. Tím, že nepřehlednost moderního

<sup>16)</sup> J. F. Lyotard, *O postmodernismu*, Praha 1993.

světa roste, stává se nezbytnou i jeho redukce. Mnohé psychologické teorie se pokoušejí nalézt způsob jak překonat obtíže spjaté s přizpůsobováním se podmínkám současného života. Zvláště psychoanalýza vyvinula v různých variantách prostředky a postupy jak jedince adaptovat daným podmínkám, jak řešit deprese a jiné zátěžové situace. Podstatou jejího úspěchu jsou „efektivní redukce“ složitých procesů, tedy jejich převedení na jednoduchá schémata porozumění, kterým ale musí pacient uvěřit. Taková řešení jsou ze simmelovského hlediska neuspokojivá. Jsou porušením otevřeného vztahu „subjektu“ a „objektu“, dualistického vztahu mezi jedincem a společností, mezi individuací a konformitou, vždy ve prospěch druhého pólu dichotomie. Je to jen adaptace na daný přítomný stav.

Dnešní nářky nad „poruchami“ socializace či nad narušovanými socializačními procesy jsou vlastně jen výrazem nářku nad zeslabením vlivu či ztráty autorit, o něž se každý socializační proces opírá. Socializační procesy mohou probíhat pokojně tam, kde jsou jasně a přesně stanovené požadavky, normy chování a vztahů, kde existuje jistá základní shoda a hodnotový konsensus. Ztráta tradičních autorit rodiny, školy a dalších institucí vyvolává již několik desítek let značné obavy. Socializační procesy však probíhají i v narušeném a hodnotově rozkolísaném prostředí. Ztráta tradičních hodnot a autorit má nutně za následek porušení kontinuity a problematizuje vztah k tradovanému jako závaznému. Je to proces vyvazování se ze vztahu k minulosti a příklon k přítomnosti, k tomu, co momentálně převládá, co disponuje mocí. Na procesy socializace se však nelze dívat jen jako na „nezávaznou“ hru přítomných sil. „Velká vyprávění“, která byla součástí socializačních procesů v tradičních společnostech, byla zároveň uvedením socializovaného jedince do společenství generací. Tato metavyprávění, jak tvrdí postmodernisté, ztrácejí dnes smysl, protože se změnila realita současného života. Historická paměť se tak stává nepodstatnou. Postmodernisté přehlížejí nebezpečí, které se v tomto postoji skrývá.

Simmelovi je jasné, že velké ideje metafyziky a náboženství či zdůraznění transcendentní roviny života v podobě, v jaké se objevuje v jednotlivých kulturách, jsou také možností „jak být“. Tradiční společnosti jsou založeny na těchto idejích. Ideje a ideály jsou vždy základem velké kultury. Jejich naplnění si vyžaduje „asketické“ výkony. Absence takových „velkých idejí“ je zpravidla doprovázena ztrátou přesvědčení o velkém umění a nakonec i duchovnědného vzdělání. Dnes můžeme vidět, jak „svůdnost“ rozmanitých forem života v moderních společnostech Západu s neobvyklou silou ničí tradiční formy života v méně vyspělých zemích. Proces sociální diferenciacce probíhal nejsilněji právě v zemích Západu a byl vlastně i rozbíjením statického pojetí společnosti. V některých méně vyspělých zemích, hlavně v Africe, však vidíme, jaká propast zeje mezi tradičními formami života a přijatými či přijímanými formami moderního života vyspělých zemí. Drastický dopad modernizace zde není tlumen rozmanitostí sociálních vazeb, které se postupně utvářely a proměňovaly ve vývoji vyspělých zemí a jejichž završení je právě modernizace. Modernizace je fenomén euroamerické kultury. Stavět proti ní ideu multikultury je z mnoha důvodů iluzorní. Modernizace bez postupné diferenciacce, individualizace a funkcionalizace, jak

předpokládal Simmel, vede k sociální destrukci. Alain Finkielkraut<sup>17)</sup> přesvědčivě dokazuje iluzornost představy vytvoření jakési polykulturní světové společnosti. Reálná situace je spíše taková, že země méně vyspělé, které pestrostí forem života vzbuzovaly pozornost mnoha vzdělaných Evropanů (kteří v těchto formách spatřovali záchranu před fádností, lhostejností, nudou a anonymitou života moderní společnosti práce a výkonu či konzumu a zmasovění), se proměňují v jakousi karikaturu Západu. Tradiční formy života jsou v nich považovány spíše za to, co brání požadovanému vzniku moderní společnosti. Tradiční kultura je zde předmětem zájmu nepatrné skupiny vzdělanců bez většího politického vlivu. Obecný trend je, jak ukazuje například hromadný úprk lidí z chudého venkova do měst, snaha zbohatnout jakýmkoli způsobem a osvojit si co nejrychleji symboly úspěšného života ve vyspělých zemích.

Dnešní postmodernistické útoky proti velkým idejím jsou zpochybněním principů, na nichž stojí velké kultury. Zastánci konce velkých vyprávění vybízejí k zaujetí nového postoje k životu a k překonání pocitu méněcennosti a malověrnosti vůči velkým idejím či velikánům minulosti. Postoj hry a hravosti je výrazem jisté distance od kulturou a tradicí vnučované úcty k idejím, velikánům minulosti či věčným pravdám. Odmítnutí závazných metafyzických a ontologických otázek nemusí znamenat jen povrchní postoj. Je inspirováno především Wittgensteinovou teorií her, rozpoznáním pravidel, jimiž se řídí určitá argumentace vědecká, běžná komunikace, dialog, všechny jazykové aktivity, v nichž není prostor pro úvahy metafyzické. O nich není možné mluvit, ale lze o nich jen mlčet. Z hlediska seriózního, precizního vědeckého myšlení jsou iluzorní, falešné, nepravdivé.<sup>18)</sup> V nejextrémnější podobě se podněty Wittgensteinovy koncepce her projevují patrně u G. Lipovetskyho,<sup>19)</sup> který spatřuje v současné postmoderní společnosti optimální prostor k zaujetí postoje hravosti, ve kterém se navíc osvědčují všechny velké hodnoty vyspělé civilizace, které se prosadily v předchozím politickoekonomickém vývoji Západu. Je podle něj třeba přijmout fakt zániku představy o velké kultuře a nepropadat zoufalství. Vždyť postmoderní společnost je tou, ke které předchozí vývoj směřoval. V ní se svoboda naplnila plnou měrou. Není třeba zaujímat ani pohrdlivý postoj ke konzumní orientaci člověka. Tím, že nabízí přemíru zboží, zábavy a uvolnění, dává postmoderní společnost člověku pocítit svobodu volby. Je to společnost demokratická, která nedělá člověka závislým na věcech, protože jich nabízí víc, než jich může spotřebovat. Touha vlastnit, mít, která byla impulsem k získávání věcí jako symbolů statusu, se v dnešní proměnlivé nabídce, v uvolnění pout a neustálých změn kritérií úspěšnosti, mění v příjemnou hru. Tady nejde o kulturu v tradičním hodnotícím smyslu, jako o něco, co člověka přesahuje, ale o přiznání si jak konečnosti lidských možností, tak konečnosti horizontu lidských společností. Společnost se bez kultury ve vysokém smyslu může obejít.<sup>20)</sup> Postmoderní

<sup>17)</sup> A. Finkielkraut, *Destrukce myšlení*, Brno 1993, str. 65–77.

<sup>18)</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha 1993.

<sup>19)</sup> G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris 1983, dále v *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*. Paris 1987, a dále v *Le crepuscule du devoir. L'éthique indolère des nouveaux temps démocratiques*, Paris 1992.

<sup>20)</sup> G. Lipovatsky, *L'empire de l'éphémère*,...,str.242–282.

společnost zároveň nabízí dost prostředků těm, kteří chtějí „kultivovat“ své zájmy v duchu vzdělanců a intelektuálů minulosti. Záliba v duchovní kultuře je hodnotově indiferentní. Je stejná jako jiné záliby v postmoderní společnosti.

Simmelovo pojetí kultury je jiné. Svými kořeny tkví v tradici německých duchovněd. Pojem kultury je vázán na účelné lidské jednání a na jakési naplnění, završení či kultivování „přirozených“ vlastností. Lidé se ve svém jednání orientují podle existujících „řádů věcí“ vytvořených historicky a projevujících se v různých rovinách života hospodářského, politického, náboženského i v rovině světonázorové. Tyto „řády věcí“ či jinak řečeno „kulturní hodnoty“ nelze chápat staticky. Kultivace probíhá podle Simmela jako reciproční proces mezi „objektivní“ a „subjektivní“ kulturou. Je pro něj mnohem důležitější, že v kulturním světě nestojí jedinec proti systémům „objektivní“ kultury pasivně,<sup>21)</sup> ale že ve svém skupinově vázaném jednání reaguje na požadavky okolí a zároveň na ně zpětně působí. Simmelovi jde o zjištění „konfigurační recipročního jednání“ a „forem zespolečenštění“, které vznikají v důsledku interakcí.

Vývoj společnosti moderního typu vede podle Simmela v důsledku narůstání sociální diferenciace postupně k tomu, že se od sebe začínají vzdalovat „subjektivní“ a „objektivní“ kultura, nebo také, jak říká, kultura „věcná“ od kultury „osobní“. Objektivace kulturních výkonů jako mimořádných projevů, které měly „vzorový“, modelový význam pro jedince, působila zpětně na jeho formování, na jeho kultivaci. Předpokladem takového stavu byla trvanlivost určitých „objektivních“ kulturních hodnot a následný proces porozumění kultuře ze „subjektivního“ hlediska ústící do „formování duše“.

Tragédie kultury nastává podle Simmela v okamžiku, kdy dochází k osamostatnění „objektivní“ kultury, kdy se vytváří protiklad duše a jejích vlastních prostředků, jejích objektivací. V úvahách o tragédii kultury ukazuje Simmel na napětí, které vzniká v moderní společnosti mezi množstvím hodnot, životních stylů, které moderní život produkuje a „objektivuje“, a mezi předpokladem rozvíjení „subjektivní“ kultury, vnitřně disciplinovaným jedincem, který se nedá svést mámením a pestrostí toho, co vše mu společnost nabízí. Simmela zajímají především autonomní „duchovní obsahy“, které se vynořují z animálního života, stavějí se proti němu, a zakládají tak určitou duchovní smlouvu a zaručují na určité období duchovní kontinuitu. Kulturní vývoj je ve své podstatě a vnitřní nutnosti vždy tragédií, neboť v sobě zahrnuje jak fázi „tvoření“ nového, tak i následného „boření“ zastaralého.

<sup>21)</sup> G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, Frankfurt a. M. 1993, str. 84–91.

## NOVÁ ŽIVOTNÍ ORIENTACE

Tragédie kultury, o které mluví Simmel, není myšlena jen jako jev, který by znamenal předzvěst jejího úplného zániku a života dalších generací v barbarství a bezduchosti.<sup>22)</sup> Tragedie kultury znamená pro Simmela jen onu situaci, kdy se mezi „objektivní“ a „subjektivní“ kulturu vklíní mechanismy ovládající moderní život svým zaměřením k „užitečnosti“, profitu, zisku, praktickému využití. Jejich hodnota je jiná než hodnota výtvarů duchovních. Je to užitná hodnota věcí jako prostředků. Odtud není daleko ani k možnosti „hravého“ přístupu k věcem. Převládnutí této sféry orientace na to, co je užitečné, znamená také další významný posun. Můžeme-li si s věcmi hrát, spotřebovávat je, vyměňovat, nahrazovat stále novými, proměňovat je v jediné životní hodnoty, pak ve své efemérnosti nemohou být nikdy předpokladem naší kultivace. Racionalita zde rozvíjená je racionalitou rozvíjení úspěšných technik a strategií obstarávání věcí. Prostředkem této „moderní“ hry jsou jednoznačně peníze.

Centrální myšlenkou Simmelovy práce *Filozofie peněz* je teze, že moderní společnost se stává společností monetární.<sup>23)</sup> Formy ekonomického života ovládly duchovní kulturu a to, s čím se dnešní postmodernisté smiřují, je pro Simmela nepřijatelné. Peníze jsou pro Simmela jednotkou měření, prostředkem placení a rezervou hodnot. Symbolizují „hlubokou kontradikci lidského ducha“. Peníze se v moderní společnosti staly hodnotou teprve v určité fázi vývoje. Z psychosociologického hlediska stojí člověk vždy ve vztahu k věcem a jiným lidem a vyznačuje se především žádostivostí, která se realizuje v procesech směny. Fixování hodnoty věcí se děje v procesech směny s druhými. Peníze přestaly být prostředkem směny a staly se díky svým vlastnostem samostatnou hodnotou, což se nutně projevilo i v nové psychologii, ve které podle Simmela získal jednoznačně vrch intelekt a kalkul nad emocemi a vášněmi.

Totéž, co platí pro charakteristiku moderní společnosti u Simmela, platí i pro postmoderní společnost. Platí to pro ni v ještě vystupňovanější míře. Peníze zcela ovládají současný svět. Simmelovo uvažování o tragédii kultury založené na představě rozdílu mezi „objektivní“ a „subjektivní“ kulturou je možné zahlédnout v nových souvislostech.

Postupné vzdalování „subjektivní“ a „objektivní“ kultury je také příčinou průniku peněz do mezilidských vztahů a toho, že se peníze stávají základní hodnotou. Simmel si nedělá iluze o tom, že by bylo možné překonat krizi, která je důsledkem tragédie kultury. Síla procesů, které vytvořily současné mezilidské vazby, je větší než síla jakékoliv individuální nebo kolektivní vzpoury. Změny, které vyvolala v psychice lidí, jsou hluboké a podstatné. Tragédie kultury znamená novou situaci, kdy už nelze jednoduše předpokládat, že se staré formy života přežily a že nové síly vytvoří nové

<sup>22)</sup> Úvahy o „tragédii kultury“ jsou zahrnuty do pozdních Simmelových prací *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* 1917, *Die Konflikte der modernen Kultur* 1918. V sebraných esejích *Philosophische Kultur*, Berlin 1986, je zahrnut esej *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, str. 195–219.

<sup>23)</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1907.

<sup>24)</sup> A. Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Paris 1977.



formy, v nichž budou artikulovány nové požadavky „lidství“. Posledním pokusem tohoto typu, který ztroskotal, byl socialismus, jehož stoupencem Simmel byl. Obecnou hodnotou není lidství, ale peníze, tedy něco, co stojí mimo člověka a jeho dějiny.

Přestože nelze podstatně změnit stav věcí, je Simmel přesvědčen o možnosti jakési individuální vzpoury, volby nové životní orientace. Tento postoj s ním sdílela řada jeho současníků a o individuální vzpourě, především proti politickým systémům současnosti jako systémům moci mluví i dnes například A. Glucksmann.<sup>24)</sup> Jedině takový postoj zaručuje to, v čem F. Nietzsche viděl základní hodnotu života, stupňování životní síly a rozvíjení tvůrčích potencií.

Nová životní orientace však není v Simmelově pojetí volbou frivolní hry, která by se těšila z toho, co přítomný okamžik nabízí. Postmodernistická hravost, ironie, má sice v sobě obrovskou sílu osvobodivou, ale na druhé straně také zakrývá vážnost situace. Simmel si je vážnosti situace vědom a jeho volba je příklonem k tradici a minulosti nikoliv v jakési touze uvést do života hodnoty minulosti, transponovat minulé do přítomnosti. Není to v žádném případě staromilství či konzervativní postoj. To by odporovalo jeho myšlence proměny forem života. Je to však pokus o znovupochopení toho, co v minulosti bylo „kulturotvorné“, jedinečné a originální. Je to pokus o znovuoživení „obsahů“ minulé kultury v nových podmínkách. Simmel nikdy nepochyboval o významu kulturních vzorů, paradigmat, modelů, které ovlivnily vývoj společnosti.<sup>25)</sup> Jeho zájem byl průběžně zaměřen k velkým osobnostem kulturních dějin, k individualitám „kvalitativním“.

Individuální volba „plnosti života“ příklonem ke „kvalitativním“ paradigmatům minulosti není odklonem od současnosti, od modernity, civilizace a kultury dvacátého století. Zapomenutí na ně je možno chápat jako podlehnutí nebezpečí, které evropské civilizaci hrozí. Pestrost fenoménů života moderní společnosti, zachycená v sociologických esejích Simmelových, je prezentována jazykem, který se obejde bez novotvarů, jimiž se hemží postmodernistické studie. Je to způsobeno také tím, že Simmel si byl vědom vázanosti toho, co se odehrává nyní, s tím, co bylo živé v minulosti. To je předností jeho důkladných, mikrosociologických analýz, které jsou zaměřeny na konkrétní fenomény, jejichž jedinečnost nelze pochopit bez vědomí časové vázanosti a proměnlivosti, která také relativizuje přístupy příliš obecné i kategorické výroky.

Právě zájem o významné osobnosti kulturních dějin posiluje Simmela v přesvědčení, že pokrok v kultuře neplatí. Jestliže ekonomika ovládla kulturu, pak to nemůže znamenat, že její vítězství je trvalé, i když se takovým může zdát. Ekonomické jednání, které na počátku novověku bylo součástí hodnotového systému formující se moderní společnosti jako společnosti „humánní“, se „osamostatnilo“ a je dnes stále závislejší na vývoji peněžních vztahů, systému peněz. Peníze svou podstatou umožňují jak neustálý kontakt, blízkost, tak i distanci mezi sociálními jedinci. Osvobozují člověka ze závislosti na jeho původním sociálním postavení i ze závislosti na druhých

<sup>25)</sup> Toto úsilí jej spojuje s velkými postavami literatury 20. století, například s E. Poundem a J. L. Borgesem.

lidech. Ve společnosti monetární jsou peníze nejsilnějším prostředkem vyvážení se ze závislosti na druhých lidech. Tím se formuje jiný typ individuality, jedinečnosti, než je ten, který vytvořila tradice filozofického myšlení. Jestliže ještě před sto lety byl sociální vzestup jedinců, vytváření „nouveau riche“ spojen s procesem zespolečnění jako „kultivace“, je dnes situace jiná. Kultivace mohla probíhat v době, ve které byly jasně stanoveny kulturní hodnoty. Kultivace byla „vážnou“ záležitostí, při které si musel člověk osvojit určité vzdělání, způsob chování, vyjadřování a tak dále.

Kromě „osvobodivé“ funkce peněz, která se projevuje i v rozkolísání kulturních hodnot, působí podobným destruktivním způsobem i současné politické systémy. Nezakrytě se zde jedná o různé strategie a techniky získávání či prosazování moci, které si vynucují „logické“ kroky, nad nimiž se politika zamýšlí nikoliv z hlediska „lidství“, ale opět z hlediska efektivity, „užitečnosti“ politické hry. Intelektuálové, kteří jášají nad současnou „lehkostí bytí“ a oddávají se frivolní hře, se stávají „šašky“ starajícími se o pobavení ostatních převáděním vážných věcí v ironii a žert. Politické minulosti, kteří měli přirozený ostych před vzděláním a kultivovaností, pokud sami takovými nebyli, byli nahrazeni politiky, kteří slouží systémům moci. Z „funkcionářů lidstva“ se stali „funkcionáři stranických aparátů“. Vývoj současných politických systémů v postupně se diferencující společnosti směřuje k jejich stále větší nezávislosti na systémech ekonomiky, práva, výchovy a tak dále. Jejich jediným tématem je moc, která se legitimuje sama ze sebe. Sebelegitimizace moci zasahuje do principů formování politických stran a ukazuje ty, kteří se politikou zabývají. Politika, která kdysi měla sloužit prosazování „lidství“, se stává jedním ze samoregulativních procesů moderní společnosti.

Simmelova nová životní orientace byla míněna jako nový způsob sebeprosazení jedince v podmínkách současné společnosti ovládané nepřehlednou a nekontrolovatelnou silou ekonomiky a politiky. Simmelovi šlo o to nebýt vlečen událostmi, ani ovládan anonymními silami, které působí se stále stoupající intenzitou. Velkou předností života lidí v moderní společnosti je, že mnohým umožňuje nebýt stržen těmito procesy zcela. Hledání nových forem života bylo vždy záležitostí úzké skupiny lidí, kulturních elit, jejichž výkony byly potom napodobovány.

Simmel byl jedním z prvních sociologů, kteří zaměřili pozornost k marginálním jevům. Předešel tak současné analytiku postmoderní společnosti. Jeho zájem o marginalie byl seriózní. Tváří v tvář nepřehlednosti zrodu všemocných systémů anonymní moci objevuje svět událostí a jevů, které nejsou převoditelné do schémat velkých teorií. Zájem současných postmoderních autorů se vyznačuje často ironií, skepsí a přesvědčením, že se nejedná o nic závažného. V Simmelově pojetí je přes všechnu hravost a jedinečnou schopnost zachycení zdánlivě nedůležitých momentů něco heroického, co postmoderním autorům schází. Je to přesvědčení o hodnotě života, jeho velikosti a jedinečnosti. Byl označován za „miláčka“ moderny proto, že na něm všichni oceňovali schopnost porozumění novému myšlenkovému snažení i novým jevům bez jednostranného zatracování minulosti. Skepse, ironie a vtíp u Simmela tkví také v jisté distanci od přeceňování významu toho, co v dané době ovládá mysl lidí.

Simmel byl sice autorem pro určité publikum módním, ale také jedinečným. I z tohoto důvodu, přes mnohé příbuzné problémy s postmoderními autory, se patrně „miláčkem postmoderny“ nestane, a jestliže se jím někde stal, pak neoprávněně.

### **Could Simmel Become the Darling of Postmodernism?**

#### **Summary**

George Simmel was one of the first analysts of modern society. His opinions were original. He concentrated on the level of personal contact, on reciprocity with social interaction and on the “marginal” problems of social life. His approach was focussed on the “typical configuration of actions” with the rapid changes in modern society, in the process of social differentiation (Differenzierung). Modern society is a monetary society. The dominant model of interpretation is economic. The danger of simplifying of social problems is represented by an economical model with his to abstract understanding of contemporary social life. Economy is one of the systems of modern society. There is a great influence of the systems of modern society. This aspect of systematic interpretations evokes post-modern reactions. The interest of post-modern authors for the new aspects of social life is very similar to Simmels approach. The difference is in the evaluation of possibilities of “being active”. The post-modern approach, in which the man of modern or post-modern society would like to use the opportunities of modern society, oppose to Simmel. For Simmel “being active” is still in the relation to tradition and culture. Modern and post-modern society accentuated the present power of modern systems, ideas and so on. In Simmel’s interpretation is the man of modern society in relation to the past generation. He can select from various forms of action, not only under the influence of “power” the contemporary systems. This selection is not a post-modern selection of “games” but it is a “serious” selection for a new “life orientation”. In this sense Simmel cannot be favorable for the post-modernists.



JITKA HAVLOVÁ

## „ROZDROBENÁ PRÁCE“ STÁLE AKTUÁLNÍ

Když se Georges Friedmann zabýval problémy práce, převládala ve výrobním procesu práce mechanizovaná, charakteristická použitím jednotlivých strojů. Její variantou je práce na pásu, kterou nazval „rozdobenou“ proto, že je rozdělena na jednotlivé, jednoduché a dílčí operace. To se psala padesátá léta a tehdy asi nepředpokládal, že přes dynamický vývoj vědy a techniky budou jeho poznatky nejen zajímavé jako určitá historická etapa, ale stále inspirující i na konci století. A přece se sociologická teorie i praxe řízení pracovních procesů s problémem, který Friedmann popsal jako jeden z prvních, potýká i dnes. V následující úvaze si chci všimnout především jeho praktické roviny.

### 1. ZPĚT K FRIEDMANNOVI

Pro G. Friedmanna, francouzského sociologa s výrazným humanistickým a emotivním přístupem k problémům, byla práce a její sociologické souvislosti jedním z ústředních témat odborného zájmu jak ho k tomu inspirovala společenská potřeba i osobní zkušenost.

Kam směřuje lidská práce? ptá se Friedmann už v roce 1950 a s poznatky z amerického i francouzského průmyslu konstatuje podstatné změny, které jsou pro výrobní činnost 20. století charakteristické a znamenají totální odklon od klasické řemeslné práce, jejíž jednotlivé rysy mohly ještě přežívat v kusové, byť mechanizované výrobě. Místo přirozeného prostředí, jednoduchých výrobních nástrojů a přímo zpracovávaných materiálů nastoupily stroje čím dál víc oddělující pracovníka od výrobků – a ty už také nejsou svým způsobem originální, ale standardizované, hromadné zboží. Individuální rytmus pohybů a pracovních režimů určených přímo pracovníkem byl nahrazen rytmem vnuceným frekvencí stroje a pracovní organizací, samořízení a řízení přímým příkazem se sociální vazbou mezi řídícím a řízeným vystřídal vzdálený, neosobní management. Mechanická práce znamená potlačení samostatnosti a iniciativy

pracovníka, je mu „odcizena“, ztrácí v jeho životě globální smysl. Dochází k disproporcii mezi původním zápalem řemeslníka a lhostejností dělníka. Na toto nebezpečí poukazoval K. Marx už o století dřív.

Přímo koncentrací negativních důsledků mechanizace v průmyslu je jedna z jejích nejrozšířenějších forem, tj. práce na pásu, Francouzi emotivně nazývaná „à la chaine“ tedy „na řetězu“. Jde o charakteristickou fázi rozvinuté dělby práce, která maximálně dělí výrobu a pohybuje pracovním předmětem mezi pracovními místy. Technické a ekonomické výhody a produktivita takového typu jsou pozoruhodné a umožňují sériovou hromadnou výrobu levných produktů. Dílčí úkony jsou svěřovány strojům a operátor se v jistém smyslu stává pomocnou silou běžícího pásu, zaváděného v USA od 30. let nejdříve H. Fordem v automobilovém průmyslu a postupně pronikajícího i do Evropy, kde k jeho propagátorům patřil T. Baťa. Pracovní úkoly jsou jednoduché a stereotypní, pracovník se s výrobkem setkává jen v krátkém časovém úseku a jeho postupná tvorba mu uniká, podřizuje se kolektivnímu pracovnímu tempu, určenému rychlostí pásu.

Důsledkem je v individuální rovině disatisfakce, ve společenské degradace profesionální kvalifikace. Opravdu kvalifikovaní pracovníci se u pásu uplatní jen málo, většinou jako tzv. „utility man“, zaskakující v případě potřeby na jednotlivých pracovních místech nebo diagnostikující případné závady. Jinak využijí jen málo ze svého potenciálu, na požadované pracovní operace stačí několikahodinové zaučení a schopnost vyrovnat se se stereotypem a rychle vykonávat rutinní pohyby. Univerzální vzdělání je u 60 % pracovníků na pásu nahrazeno úzkou specializací. Mechanizovaná práce, „rozdrobená“ na dílčí operace, omezuje z pracovní činnosti vyplývající sociální kontakty, „drobí“ i pracovní skupinu. Shodně na to poukazují sociologické a sociálněpsychologické výzkumy různé provenience: z použité technologie neplyne přímá povinnost a nezbytnost kooperace a hlučnost pásů často vylučuje i tu dobrovolnou a neformální v podobě verbálních kontaktů.

Reflexivně vykonávané, po celou pracovní dobu neměnné pracovní úkony svou monotónností zbavují pracovníky povinnosti přemýšlet o práci, a tak roste jejich mentální státnost a přesun jejich duševní aktivity do soukromé oblasti. Celé hodiny mohou, jak to charakterizuje Friedmann, „přežvykovat“ myšlenky nesouvisející s pracovní činností, jsou zajatci svého imaginárního světa. I němečtí, angličtí a američtí psychologové upozorňují na „daydreaming“, při kterém se pracovníci na pásu znovu a znovu zabývají banálními příhodami ze života, prožívají životní krize nebo v praxi nerealizovatelné sny. Pochybují o své užitečnosti a významnosti, a tak ztrácejí životní „esprit“, zaujmají postoje plné lhostejnosti, deziluze a „fatálního smutku“ z velkého průmyslu (Friedmann 1953). Což ostatně nepostihuje pouze manuální pracovníky na pásu, ale i řadu vykonavatelů administrativních prací, řazených tradičně k „bílým límečkům“.

Monotónní prací, kterou i sám Ford považoval za „pro některou mysl zcela nepřijatelnou“ (Ford a my 1928), se ovšem vyrábí množství výrobků, a tím jsou dány předpoklady pro jejich snadnou dosažitelnost. Nespokojenost výrobce je kompenzována

spokojeností spotřebitele – konzumní kolotoč se roztáčí. A protože práce v průmyslu nevyčerpává potenciál těchto pracovníků, hledají odpovídající aktivitu a vědomí užitečnosti a seberealizace mimo svá zaměstnání. Roste hodnota volného času, který otevírá prostor pro satisfakci. Už anketa z roku 1947 potvrdila, že mezi anglickými dělníky jsou rozšířena „hobbies“, tedy orientace na činnosti revokující řemeslné dovednosti rukodělné práce a přinášející uspokojení konkrétním výsledkem.

Užívají života i jinak a k jeho absurditám patří, že mechanickou činnost v zaměstnání nahrazují ve volném čase jinou mechanickou činností: sledováním nekonečných „soap opera“ televizních seriálů typu „Dynastie“ nebo „Manuela“, opakovanými hovory u piva nebo v hernách, kde jsou znovu vydáváni na pospas automatům, tentokrát hracím, aniž by je mohli svým zásahem výrazně ovlivnit. I po více než čtyřiceti letech od prvních výzkumů se ve snaze zbavit se své bezvýznamnosti uchylují k alkoholu. Někteří, ovládaní po celou pracovní dobu tempem strojů, se snaží dokázat si svou moc nad rychlým strojem, autem nebo motorkou. Frustrované osobnosti hledají východiska často v bludném kruhu.

G. Friedmann vidí cestu jinde a ve dvou časových rovinách. Tou bližší je humanizace práce na pracovních místech, zavádění tzv. „sociálních“ pásů, kde se dílčími opatřeními v organizaci práce, výběru a přípravě pracovníků snižují negativní důsledky mechanizované hromadné výroby. Respektují se nároky operátorů na pohodlí, záměrně se rozvíjí jejich sociabilita, kontakty mezi členy skupiny. Taková úprava pásové práce, dočasného mezistupně technologického řešení velkosériové výroby, zvyšuje spokojenost aktérů, je subjektivně méně nepříjemná a objektivně méně škodlivá pro jejich psychiku a integritu jejich osobnosti.

Lepší předpoklady k takovému typu humanizace práce a důslednému zavádění „sociálních“ pásů přisuzoval Friedmann politickým systémům, které charakterizuje jako sociální nebo socialistické, s významným podílem státního vlastnictví a možností centrálně řídit. Ty totiž mohou podle jeho názoru lépe využívat svého vlivu, bez ohledu na krátkodobou ekonomickou kalkulaci, typickou pro kapitalistické tržní hospodářství. Společenské vlastnictví vytváří podmínky pro reálnou účast pracovníků na řízení a ruší pocit vykořisťování, usnadňuje valorizaci pracovních činností pomocí organizačních změn a umožňuje celkové prohloubení technických znalostí, a tím i lepší porozumění výrobnímu procesu. Socialistický stát může svým vlivem působit celoplošně, zasáhnout podstatnou část národního hospodářství a má prostředky k donucení jednotlivých výrobců k respektování potřeb pracovníků nejen v legislativě, ale i ve vládnoucí ideologii.

Skutečné a zásadní řešení však vidí Friedmann spíše v dlouhodobé časové rovině, v aplikaci takových technologií, které při respektování nutné rentability převezmou za člověka všechny monotónní pracovní úkoly – tedy v automatizaci a robotizaci. Nejlepším lékem na nepříjemnosti, spojené s mechanizovanými linkami, je vyřadit je, zbavit se činností, při kterých si lidé u strojů sami připadají jako opakující se stroje.

## 2. NOVÉ TECHNOLOGIE – NOVÉ MOŽNOSTI

Alespoň částečné omezení monotónní práce u pásu slibovalo ve výrobě zavádění automatizace, pokud by dosáhla úrovně, jakou uvažoval Hegel už v minulém století: přemýšlel o takových formách abstrakce výroby, že člověk z ní bude nakonec vytlačen a nahradí ho stroj. V první fázi však automatizace nahrazuje dílčí a především fyzicky velmi náročné a v nepříznivém pracovním prostředí probíhající práce. Osvobozuje tak člověka od pracovních úkolů, které jsou nebezpečné pro jeho zdraví fyzické.

Automatizace se rozšířila do všech odvětví, ale její aplikace má v současné podobě kromě důsledků pozitivních také důsledky nežádoucí a neočekávané. Neodstraňuje pásovou práci, ale kupř. ve strojírenství mnohde také kusovou výrobu, spojenou s individuální aktivitou pracovníka, takže možnost jeho vlivu na pracovní činnost spíše snižuje; konečný výsledek není přímo úměrný množství a kvalitě jeho zásahů.

Pozitivními důsledky moderních technologií jsou v oblasti výroby obecně doložené tendence ke snižování podílu fyzicky namáhavé práce a mírnému nárůstu práce tvořivé; v souvislosti s přenášením jednoduchých rutinních operací na automatizovanou výrobu přesouvají účast člověka ve výrobním procesu do částí přípravné a kontrolní, zlepšují pracovní prostředí. Postupné zavádění automatizace vnáší do obsahu práce kvalitativní změny, předpoklady ke skutečnému osvobození pracovní síly z vazeb na práci nekvalifikovanou a v nepříznivých podmínkách, k zásadním posunům v tradiční dělbě práce.

Problém je v tom, že uvedené tendence se týkají procesu, který technologicky znamená různé fáze, a ty se výrazně liší svým dopadem. Automatizace velkosériové výroby probíhá ve strojírenství poměrně rychlým tempem, zatímco malosériová a kusová výroba je odkázána spíše na mechanizaci. Teprve aplikace počítačů umožnila zavádět nový princip řízení technologických zařízení a umožnila, aby stroj pracoval nezávisle na obsluze stroje, a to i při měnícím se sortimentu výrobků. Vyšší formy automatizace začínají nahrazovat i výrobu v malých sériích. Jenomže pro pracovníka to znamená, že i tento typ výroby se obejde při běžném provozu bez jeho vyšší kvalifikace.

Prokazatelné změny přinesla výpočetní technika do monotónních duševních prací a zásadním způsobem ovlivnila evidenční, komunikační, informační a další pracovní úkoly, jimi se Friedmann, soustředěný na výrobní činnosti, nezabýval, jistě i proto, že v Evropě to v 60. letech ještě nebyl problém aktuální. Svým způsobem mají ale pracovní místa administrativního typu s pásovou prací společně některé konkrétní rysy: i ona mohou být spojena s činnostmi monotónními, neumožňujícími uplatnit pracovní potenciál v plném rozsahu.

Na otázku co bude dál je možné s naprostou jistotou odpovědět jedině: vývoj se nezastaví a progresivní technika a technologie se dál budou prosazovat do praxe. Jakým směrem a jaké budou jejich důsledky v sociální rovině, to je už podstatně složitější. Podle dosavadních technologických trendů lze předpokládat rozšiřování automatizace v jejích vyšších a integrovanějších formách, přechod k bezobslužným



pracovištím a pak zavádění robotů, počítačem řízených automatických systémů, schopných nahradit činnost lidských rukou ve výrobním procesu. Některé americké prognózy z 80. let předpokládaly, že se během jedné generace zrobotizuje v USA asi 80 % manuální práce, a postupně se tak dosáhne vybavení celých výrobních celků roboty tak, že v těchto „továrnách budoucnosti“ bude pracovat jenom několik pracovníků při kontrole a obsluze centrálního počítače. Skutečnost let devadesátých takové prognózy nepotvrdila a automatizované továrny kromě několika ukázkových v Japonsku a USA zůstaly spíše vizí pro příští století.

Ostatně ani tehdejší československé prognózy nebyly reálné: podle federálních expertů mělo uplatnění mikroelektroniky a robotů ve strojírenství v 90. letech zajistit úsporu asi 30 % výrobních dělníků, 70 % nástrojařů, 40 % seřizovačů a mechaniků při současném nárůstu programátorů a diagnostiků. Že k tomu nedošlo, má několik příčin: předpoklady byly zveličené, počítající s lineárním vzestupem investic a odbytem výrobků v rámci socialistického plánování. Navíc ne všechny výrobní procesy jsou pro robotizaci vhodné, o efektivitě ani nemluvě. V podmínkách naší, byť tehdy ještě federální ekonomiky totiž i vysoká produktivita dílčích, komplexně automatizovaných úseků působila návazné problémy; vyrobené součásti nemohly být zpracovány na místě, musely se převážet do vzdálených provozů, hromadily se nevyužité zásoby apod.

Pokud jde o vliv robotizace na obsah pracovních činností, je podobný jako u automatizace. Přináší pokles pracovních míst s nejnižší kvalifikací (což ovšem platí hlavně pro období jejich zavádění, méně už při rutinním provozu), práce se stává méně namáhavou a bezpečnější, pracovní podmínky příjemnější. Změny se očekávají v oblasti řízení, zejména u forem a kvality technické přípravy výroby, což zvýší nároky na kvalifikaci techniků. Současně se snižují nároky na přímý dohled nad výrobou, který zajistí autodiagnostika, zatímco význam pomocných, obslužných a přípravných procesů i v robotizované výrobě podstatně stoupne, pokud má být zajištěno jejich bezporuchové fungování.

Nejvýznamnější otázkou komplexní automatizace a robotizace zůstává v sociální oblasti – co s člověkem, na jehož místo nastoupil robot a připravil ho o pracovní zařazení. Řešení, při kterém zůstává živý pracovník přísluhovačem robota, není řešením ekonomickým ani sociálním a lidským.

Na milánské polytechnice byl už v roce 1980 proveden výzkum výrobců i uživatelů s cílem zjistit, jakou roli budou hrát různé ekonomické, technické a sociální faktory při zavádění průmyslových robotů. Výsledky se shodují na velké budoucnosti robotů, uživatelé zdůrazňují jejich flexibilitu, pozitivní vliv na pracovní podmínky, kvalifikaci, produktivitu a mzdy. Zároveň se nejen italská, ale i kupř. němečtí experti právem domnívají, že uplatnění robotů v průmyslu stále více určují sociální faktory, a proto je nutné zajímat se o sociální souvislosti jejich zavádění.

### 3. ZKLAMANÉ NADĚJE

Zatímco robotizace a informatizace se v českých podmínkách teprve uplatňovat začíná, s automatizací, a to i v jejích vyšších formách, už máme určité zkušenosti, které je možné s představami konfrontovat.

Sociologický výzkum ve strojírenských podnicích prokázal, že od manuálních zručností se nároky posunuly ke schopnostem včas a správným způsobem reagovat na impuls daný strojem, udržovat po celou dobu pracovní činnosti potřebnou soustředěnost a psychickou pohotovost. V kvalifikaci tak došlo k dílčímu nárůstu, který platí zejména pro seřizovače a diagnostiky, u běžných pracovníků obsluhy je totiž vyvážen souběžnou nevyužitostí jiných znalostí a dovedností. O ambivalentním dopadu vyšších forem automatizace vypovídá vedoucí automatizovaného střediska ve strojírenském podniku: jeho pracovníci cítí jistou stereotypnost, která vede k poklesu zájmu o podstatu pracovní činnosti. Cílem je, aby linka „jela“ a pak se mohou věnovat činnostem, které s ní nesouvisí – čtou noviny, baví se. Opakování pracovních úkonů vede časem u kvalifikovaných ke ztrátě univerzálních dovedností, a to vadí zejména starším, mladým je to lhostejné. Tvůrčí přístup a zájem o obsah pracovní činnosti není u dělníků vynucen jejím charakterem a objevuje se, jen pokud k tomu mají vnitřní motivaci, sami se zajímají o technické novinky. Zájem o hlubší porozumění pracovnímu procesu se paradoxně zvyšuje tehdy, když dochází na lince k poruchám. Jejich rychlé odstranění je v zájmu každého pracovníka, protože je odměňován za celkový výkon pracovní skupiny; snaží se tedy zvýšit znalosti, aby chyby dokázal diagnostikovat, případně i opravit. U mistrů a techniků nároky na odbornost v automatizaci rostou (Portová 1990).

Zahraniční výzkumy a studie hodnotí automatizaci celkově jako pozitivní trend přínášející progresivní změny v životní úrovni a kultuře práce. Zároveň však upozorňují na skutečnost, že se zejména v první fázi automatizace zvyšuje nebezpečí monotonie. Někteří autoři to hodnotí jako dequalifikaci práce, oddělení technické elity a „mačkačů knoflíků“, kteří žádnou kvalifikaci nepotřebují. Jiné studie dokazují příznivý vliv automatizace na kvalifikaci operátorů. Zdánlivý protimluv vyplývá ze skutečnosti, že aplikace automatizačních procesů má v konkrétních fázích a modifikacích poněkud odlišné dopady a liší se nejen svou technologickou úrovní, ale také mírou, s jakou management řešil paralelně i sociální dopady.

Ani předpoklad, že centrální řízení usnadní humanizační procesy, se nesplnil. Sociální souvislosti, formálně vyhlášené jako rozhodující při všech zásadích centra, zůstávaly reálně ve stínu technokratických řešení. Plánování předurčovalo činnost ekonomických subjektů a jejich individuální prostor vymezovalo velmi úzce – což na jedné straně paralyzovalo tvůrčí přístup při řešení problémů, ale zároveň na straně druhé poskytovalo určitou jistotu: pokud se instituce chovaly podle očekávání, mohly se spolehnout, že stát bude krýt jejich případné ekonomické neúspěchy. Omezená samostatnost je do jisté míry pohodlná, riziko za rozhodnutí přejímá nadřazená složka. Tím ovšem není vyloučena subjektivita řízení nižších úrovní a rozpačité uplatňování pokynů z centra – i těch správných – v organizacích.

Státní a družstevní vlastnictví, prezentované jako společenské, se nestalo základem pro identifikaci s pracovním úkolem a nezvýšilo satisfakci pracovníků. Pocity dělníků na pásech státní automobilky Škoda se po první poválečné a porevoluční euforii velmi přiblížily těm, které zažíval dělník General Motors v Detroitu. Jejich občanské postoje je možné charakterizovat jako spokojenou nespokojenost – spokojenost zaměstnance, od kterého se často nevyžadovalo opravdové pracovní vypětí (vzpomeňme na dodržování pracovní doby a kontrolu kvality pracovních výsledků) a nespokojenost spotřebitele a občana, který postrádal některé svobody a nemohl si volně koupit takové zboží, jaké bylo běžné na západ od českých hranic. Značná část populace přes řadu výhrad – většinou ovšem ventilovaných velmi opatrně – přijímala tedy daný stav jako určitou jistotu, vyhovující neochotě ke změnám a podstoupení rizika.

Přerozdělování národního důchodu bez přímé vazby na podíl jednotlivců a organizací na jeho tvorbě přineslo sice možnost dotovat sociální opatření, ale na druhé straně také:

- ztrátu aktivity, tvořivosti, podnikavosti, protože takové činnosti byly v zaměstnaneckém prostředí hodnoceny spíše negativně a víc než s uznáním byly spojeny s nepochopením nebo s ukládáním dalších pracovních úkolů, takže se vyplatilo orientovat aktivitu do soukromého života;
- pokles významu kvalitního pracovního výkonu, který byl oceněn často stejně nebo i méně než nekvalitní a snížení práce i jako hodnoty (slogan „nejhorší způsob jak se uživit“), takže se stalo téměř sociální normou v poměrně rozsáhlém vzorku populace zaujímat vůči činnostem v zaměstnání zdrženlivý odstup a nepřiznávat, že nás práce baví, i když tomu tak bylo;
- diskreditaci ideálu sociální rovnosti, protože byl v praxi nahrazován rovnostářstvím, bez rozlišení kvantitativní a kvality výkonu a už vůbec nereflektujícím funkcí pracovních výsledků, což ve svých důsledcích působilo demotivačně;
- nepodloženou sociální jistotu práva na práci, kryjící faktickou přezaměstnanost a koncem 80. let i nezaměstnanost v některých profesích a regionech;
- ztrátu vnitřního vědomí vlastních pracovních kvalit, sebevědomí člověka, který ví, že něco umí a užívá se tím, protože to společnost dostatečně neoceníla.

Ani technologické inovace, ani socialistický systém nesplnily očekávání možná proto, že očekávání byla nereálná. Z rozkouskované práce se nestala práce zajímavá, tvořivá, která by se stala pro podstatnou část pracovníků „životní potřebou“, radostí a satisfakcí. Iluze o znovunalezení aktivity a tvořivosti v pracovních činnostech v důsledku technologických a sociálněpolitických změn vzaly zaslavě a v koncepcích postindustriální společnosti se znova konstatuje krize práce a opakuje otázka, kterou si kladli jejich předchůdci před třiceti léty – totiž jak zabránit tomu, aby s rostoucím podílem tzv. High Technology nenarůstal i počet lidí, kteří jsou pro ni jenom přívěskem.

#### 4. NÁVRAT K PRACOVNÍMU MÍSTU

Historičtí optimisté mohou být zklamáni. G. Friedmann a jeho spolupracovníci nepatřili k optimistům naivním a jednostranným a paralelně s obecnými problémy práce jako takové se opakovaně obracejí k pracovnímu místu jako k základní jednotce, utvářející konkrétní pracovní podmínky.

Myšlenka humanizovat práci není nová a nevěšla ani jen z kruhu sociologů a sociálních psychologů. Už v roce 1956 se v Londýně sešli experti různých oborů (kromě sociologů a psychologů také fyziologové, hygienici, organizátoři výroby, ergonomové), aby společně hledali způsoby, jak přiblížit pracovní činnosti individuálním potřebám pracovníků, nebo alespoň zabránit jejich nejhorším důsledkům ve fyzické i psychické oblasti. Londýnský kongres byl předzvěstí pozdějšího systematického úsilí o zvyšování kultury práce, souhrnu charakteristik pracovní činnosti, jejího obsahu i podmínek. Pozornost je v této souvislosti upřena na charakter pracovních úkolů, jejich fyzických a psychických nároků, na možnost využít znalosti, schopnosti a dovednosti a dosáhnout pocitu satisfakce, organizaci práce a způsob řízení, tj. funkčnost, racionálnost, možnost participovat na rozhodování, uplatnit aktivitu a individualitu vůbec, dále na pracovní prostředí, zejména jeho fyzikální a estetické parametry, a také na mezilidské vztahy s pracovní činnostmi související, ať už jsou formálního, nebo neformálního charakteru.

Kultura práce je pracovníky hodnocena především jako úroveň vlastního pracoviště a při rozdílné úrovni jednotlivých složek stačí jeden z faktorů, aby vyjadřovali silnou nespokojenost. Ve výzkumech sociálního klimatu se ukazuje silná závislost kupř. pracovního prostředí a spokojenosti s prací i zaměstnávající organizací.

Humanizace monotónní práce typické pro činnosti na pásu zahrnuje opatření v kvalifikační přípravě (hlubší znalosti umožňují lepší pochopení pracovních procesů), v sociální sféře (rozšíření participace na řízení, sociální politika), v organizaci práce a pracovních podmínkách. Posledně jmenované oblasti obsahují doporučení, jejichž realizace poměrně rychle, viditelně a s přijatelnými finančními nároky dokáže situaci pracovníka zlepšit.

Od konce šedesátých let jsou postupně zaváděny tzv. nové formy organizace práce, které se snaží o respektování přirozených, fyziologických i sociálních potřeb člověka v jeho pracovní i mimopracovní sféře. Mezi nimi se výrazněji prosadilo rozšiřování a obohacování obsahu pracovní činnosti pomocí kombinace pracovních operací jednoduchých se složitějšími nebo výměny pracovních míst. Skupinová práce, při které je operativní řízení komplexního pracovního úkolu (kupř. montáž převodovek v autě) vlastní záležitostí týmu podle zkušeností (VOLVO má podobný systém zaveden už od r. 1974) znamená větší samostatnost vyšší stabilitu a spokojenost pracovníků, a v ekonomické rovině pak snížení nákladů při vyšší kvalitě a stejné kvantitě výrobků. Obecně se osvědčily, a to nejen ve výrobních organizacích, pracovní režimy, které umožňují individuální volbu pracovní doby (klouzavá, pružná), a tím její přizpůsobení osobním potřebám. To přináší větší pocit nezávislosti a samostatnosti a posiluje iden-

tifikaci se zaměstnávající organizací. Ostatně při výzkumu motivace podnikatelů se zjistilo, že právě nezávislost a volnost v rozvržení pracovního času je pro ně velmi významná.

Značný vliv, postížený výzkumy pracovní spokojenosti v různých zemích a rozdílných časových obdobích, má shodně pracovní prostředí. Ze tří složek pracovního procesu (člověk x stroj, přístroj x pracovní prostředí) je nejzranitelnějším článkem člověk, protože je fyzicky, psychicky i sociálně limitován a ostatní je třeba přizpůsobit jeho potřebám a možnostem. Přitom je prvním krokem vyloučit, nebo podstatně omezit prvky, které znesnadňují pracovní výkon, narušují jeho spolehlivost a pracovník je pociťuje jako omezující. K takovým patří podle názoru odborníků také monotónní práce u pásu.

Vytvářet vysokou kulturu práce patří k politice Human Resources, orientované na využití pracovního potenciálu zaměstnanců, aniž by to vedlo k jejich neúměrnému fyzickému a psychickému vyčerpání. Nový prostor pro přizpůsobení pracovních podmínek potřebám pracovníků otevírá využití výpočetní techniky, a to nejen pokud jde o fyzikální faktory pracovního prostředí – počítače první generace vyžadovaly kupř. bezprašnost -, ale především pokud jde o odstranění některých stereotypních duševních prací. Zavedení osobních počítačů pak dokonce vrací svým způsobem práci k tradicím původních řemeslnických dílen v podobě zaměstnání, která se dají vykonávat doma. Nejde už o jednoduché, mechanické činnosti, jakými je kupř. na Jablonceku rozšířené navlékání korálů, ale o kvalifikovaná povolání. Pro tzv. „telework“ stačí kromě znalostí počítače a telefonu a více než desetileté zkušenosti dokazují, že se úspěšně uplatní u advokátů, projektantů, inženýrů, řídicích vybrané části organizace, účetních, agentů cestovních kancelářů a řady dalších.

Takový typ pracovní činnosti ruší do určité míry umělé oddělení pracoviště a bydliště a také pracovního a volného času. To podle údajů Mezinárodního úřadu práce přináší až o 60 % zvýšenou produktivitu, protože 25 hodin nerušené, soustředěné pracovní činnosti doma se výsledkem rovná 40 hodinám na pracovištích. Navíc je pro pracovníky zdrojem vyšší motivace, samostatnosti, spokojenosti a v některých oblastech (horské části Švýcarska nebo v severním Švédsku) a pro některé sociální skupiny (matky s malými dětmi, zdravotně postižení) i jedinou možností zaměstnání. I když přitom někdy trpí sociální izolací a nedostatkem kontroly, možným srovnáním s výkonností ostatních.

Moderní technologie tak přináší zlepšení pracovních podmínek na pracovních místech i valorizaci obsahu některých pracovních činností. Zejména počítačová pracoviště vyžadují zároveň důsledná ergonomická řešení a také opatření sociální, protože svou izolovaností se mohou stát světem pro sebe s komunikací orientovanou na vztah člověk x přístroj a omezenými dalšími sociálními vztahy.

## 5. EXISTUJE KONEČNÉ ŘEŠENÍ?

Konečné řešení problémů kolem humanizace práce není a ani nemůže existovat už proto, že dynamika techniky a technologií je nekonečná a při aplikaci v praxi vyvolává vždycky i sociální procesy.

Nadějně předpoklady odborníků na technologie a řízení se nesplnily, sociologové se o možnostech úplného osvobození lidské práce od mechanických úkonů vyjadřovali vždycky s potřebnou dávkou skepse. To platí i o Friedmannovi a francouzské škole sociologie práce, která nikdy neformulovala své naděje v technologický vývoj a socialistický systém řízení kategoricky a bez výhrad, jen jako předpoklad pro rychlejší a důslednější odstranění „nelidských“ forem lidské pracovní činnosti. Zároveň už v 60. letech upozorňuje na ambivalentní dopady nižších forem automatizace, která má mnoho rysů společných s prací mechanizovanou a pásovou, kterou ostatně přijímá jako realitu dneška i zítřka (Friedmann 1963).

Prognózy jsou v tom směru vždycky obtížné. Ne nadarmo píše D. Bell (Bell 1988), že úsilí o rozeznání strukturálních změn „tváří v tvář“ ohromnému množství nevyzpytatelných okolností vede k pocitu marnosti; jako bychom šli se svíčkou v ruce uprostřed vichřice a snažili se osvětlit alespoň kousek cesty před sebou.

Technologové si sociální složitosti začínají uvědomovat také. Prokazují vyšší úroveň sociologické kultivace, srovnáme-li je s jejich kolegy z šedesátých let. Vycházejí z hypotéz, že hlavní směry technického pokroku, které budou dominovat na začátku 21. století, budou vyvinuty z těch, které už jsou známy, a budou se postupně zdokonalovat a uplatňovat v praxi. Zároveň si ale uvědomují neudržitelnost a jednostrannost technokratického přístupu. Zatímco minulé trendy preferovaly racionalizaci, pracovní produktivitu, hierarchické systémy řízení, bezprostřední zájmy a cíle a využití lidských a materiálních zdrojů při hromadné výrobě, technologie poslední čtvrtiny našeho století jsou poněkud jiné. Orientují se na zvýšení efektivity, celkovou produktivitu, řízení s využitím poradních a konzultačních skupin, dlouhodobá hlediska a zlepšení motivace a odborné vzdělanosti pracovníků, uplatňujících se především v menších a pružných výrobních systémech, schopných rychle reagovat na požadavky trhu.

Zvýšený důraz na člověka jako součást hospodářského života se projevuje ve snaze o globální přístup. Novým zaklínadlem pro obsah pracovní činnosti se stává tvořivost jako zatím nevyužívaný zdroj aktivity, bez které se perspektivní výrobní technologie, tzv. CIM (Computer integrated Manufacturing), integrující výrobní a informační systém do jednoho celku, nemůže obejít. Ve vyspělých průmyslových státech se začíná prosazovat tendence CIM s HIM (tj. s Human integrated manufacturing).

Sociologům a sociálně vnímajícím odborníkům na řízení je takový přístup známý a doporučovaný přinejmenším od Mayových Hawthornských pokusů. Technokraticky orientovaní specialisté ho jakoby znovu objevují a kupř. konference o nových technologiích v Mnichově 1988 od nich důrazně požadovala zvýšení pozornosti ke změnám pracovní filozofie, chápané jako etika a motivace pracovníků. Snažila se je

přesvědčit na zkušenostech z aplikace progresivních technologií, že změny v sociálněpsychologické oblasti jsou stejně závažné jako vlastní změny techniky, ne-li, jak to prezentují kupř. japonští odborníci na „podnik budoucnosti“, ještě závažnější. Skutečná efektivita technologických opatření totiž vyjde najevo teprve tehdy, když se na ně adaptuje člověk, který s nimi pracuje.

V současných globálních ekonomických a sociálních problémech jsou však bohužel technologie takového typu, které by měly naději odstranit nepříjemné pracovní operace, sice špičkové a perspektivní, zatím však okrajové a obtížně ve větším měřítku realizovatelné – a to nejen pro ekonomickou nákladnost při jejich zavádění. Předpovědi o nárůstu komplexní automatizace a robotizace se sice nemýlily, ale jejich rozsah zůstává ve srovnání s výrobou mechanizovanou a částečně automatizovanou (včetně pásové práce) bez výrazného a zásadního nárůstu. Tzv. High Technology monotónní pracovní úkoly omezily v manuální i duševní oblasti, ale neodstranily je a někdy je jen nahradily jiným stereotypem. Ani zespolečenštění vlastnictví ve státech reálného socialismu nezaručilo vyšší identifikaci s prací a satisfakci ve většině zaměstnání. Odmyslíme-li si teoretickou stránku problému práce na konci století, ostatně hojně a s velkým zaujetím sociology i filozofy zkoumanou, co zbývá? Zeptat se, jaká část populace v ekonomicky aktivním věku spojuje v současných podmínkách svou potřebu satisfakce a seberealizace právě především s obsahem, tj. zajímavostí a náročností pracovních činností, vykonávaných v zaměstnání? Nejsou pro většinu v pracovní aktivitě důležitější jiné faktory – jako je pocit jistoty, užitečnosti, možnosti získat uznání a společenské kontakty a samozřejmě i výše finanční odměny?

Sociologické výzkumy z různých zemí a různých časových období takovou hypotézu potvrzují a naznačují tendence preferovat stabilitu práce před její zajímavostí. Obdobné jsou i závěry českých výzkumů (Machonin 1992, Kuchař 1993), které odrážejí současnou „rozhybanou“ společnost a tvořící se trh práce. Ostatně kupř. belgičtí psychologové už před třiceti lety upozorňovali na skupiny pracovníků, kterým monotónní práce vyhovuje: dokáží zautomatizovat své fyzické pohyby a vítají volnost psychiky, která – nezatížena povinnostmi sledovat intenzivně pracovní proces – může plánovat soukromé aktivity, snít, přemýšlet o zcela odtažitých problémech.

Friedmannovská „rozdobená práce“ v mechanizované výrobě je realitou, bez které se zatím neobejde ani ta nejnávštěvnější ekonomika a ani o tom reálně neuvažuje. G. Friedmann se mohl mýlit v odhadech vlivu, který na ni bude mít automatizace a sociální systémy socialistického typu. Nemýlil se však ve vážnosti a zaujetí, s kterým varoval před technokratickým podceňováním sociálních souvislostí monotónních pracovních činností. Ty se budou řešit nekonečně a francouzský sociolog svými myšlenkami o humanizaci práce inspiruje způsoby, kterými se to může stát.

## Literatura

- Analyse des formations aux nouvelles technologies de l'information. (1985). Luxembourg: Commission des communautés Européenes.
- Bell, D. (1988): „Svět v roce 2013.“ Spektrum č. 63.
- Ciborra, C. (1980): „Industrial robots in Europe.“ The Industrial Robot. č. 3.
- Condition of Work an Quality of Working Life (1981). Ženeva: International Labour Office.
- Ford a my Praha (1930): Spolek přátel Masarykovy akademie práce.
- Friedmann, G. (1950): Ou va le travail humain? Paříž: Gallimard.
- Friedmann, G. (1950): Humanisme du travail et humanités. Paříž: Colin.
- Friedmann, G. (1956): Le travail en miettes. Spécialisation et Loisirs. Paříž: Gallimard.
- Friedmann, G. a kol. (1967): Sociológia práce. Bratislava: Práca
- du Roy, O. (1979): „L'ingénierie et les conditions du travail.“ La Revue de l'entreprise č. 29.
- Havlová, J. (1984): Sociální souvislosti přechodu od mechanizované k automatizované výrobě. Praha: Knihnice VUSTE.
- Havlová, J. (1989): Sociální aspekty inovací automatizovaných systémů řízení. Praha: Výzkumná zpráva VUSTE.
- Human Factors in Manufacturing (1985): Stuttgart: 2nd International Conference.
- Komplexní automatizace (1987) Pardubice: DT ČSVTS.
- Making Work more Human. Working Conditions and Environment. (1975). Ženeva: International Labour Office.
- Portová, J. a kol. (1990): Sociální rozvoj pracovních kolektivů v automatizované výrobě. Praha: Výzkumná zpráva VUSTE.
- Suša, O. (1994): „Meze lidského potenciálu.“ Sociologické texty II. FF UK. Praha.
- Urbánek, E. (1994): „Sociologie moderní korporace.“ Sociologické texty II. FF UK. Praha.

## Fragmented Work still Up-to-date

### Summary

Analyzing working activities. G. Friedmann's concentrates his interest on such forms which lead to undesirable social results and dehumanization of work. Such is "smattered work" which forms the enlarged component of mechanization of production and which divides the process of production into simple operations. Its negative consequences, such as monotonous work are not limited by the modern technology. Automation brings up some improvement, especially in the section of production but it doesn't at the same time avoid existence of routine tasks. Satisfaction and creativity has not been increased even by the state ownership practised in former socialist system. On the contrary, their experience is the evidence of the increasing crisis of work and postponing of selfrealization of subjects from the sphere of work to that of free time. A way to partial humanization of the criticized working activities is the actual possibility to improve the work culture improvement. It cannot be considered as a final solution though.



VLADIMÍR MÜLLER

## NÁRODNÍ STÁT A SPOLEČNOST – MOŽNOSTI A MEZE SOCIOLOGICKÉ TEORIE

### SOCIOLOGIE – TEORIE MODERNÍ SPOLEČNOSTI A JEJÍ MYSTIFIKACE

Tradice sociologie, disciplíny, jejíž předmět a metoda bývají redefinovány příchodem každé nové generace, se vztahuje ve své obecně teoretické perspektivě k vysvětlení a zdůvodnění vzniku moderní společnosti, jejích základních hodnot a tendencí. Slovo společnost se v sociologické teorii stalo v některých momentech zaklínadlem, jehož vyřčení zaštiťovalo jinak ambivalentní procesy změn a konfliktů. Společnost se stala pojmem, za kterým se mohla skrýt sociální věda se svými rozpaky nad nepřehlédnutelným vývojem a myšlenkovou transformací světa. Provokativní formulace charakterizující tento způsob sociologicko-teoretického uvažování by mohla znít: Sociologie nahradila pojmem společnost transcendentní entitu (Boha) tradiční společnosti, aniž by doplnila tento pojem o explikativní průkaznost, požadavek vyplývající z charakteru moderní vědy a jejího odrazu v praktické činnosti lidí. Takto provokativně, s plným vědomím si tohoto počínání lze interpretovat např. sociologickou koncepcí Émila Durkheima. V jeho sociologických teoretických konstruktech hraje pojem společnost centrální úlohu, jsou jí podřízeny ostatní jevy. Zřetelně se to projevuje v jeho teorii náboženství [Durkheim 1912]. Durkheim dochází k závěru:

...que les mythologies se sont représentées sous tant des formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations sui generis, dont est fait l'expérience religieuse, ce la société (str. 597...).

C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seule que est la société qui en est la source (str. 598).

Příčinám teoretického přístupu a postoje vyjádřených snahou vytknout jednoho společného jmenovatele pro definiční instrumentarium reflexe moderní doby je možno rozumět tak, že konstituce sociologie jako vědy je aktuální vždy, když je třeba vysvětlit, proč se lidé najednou chovají jinak, než se předpokládalo, právě tak jako odpovědět na otázku, co s efekty jednání skupin i jednotlivců, které si nikdo nepředstavoval, právě tak jako nezamýšlel. Pojem společnosti se měl stát normou, která by mohla aktuální stav spolehlivě poměřit.

Hodnocení makroprocesů v sociální realitě moderní společnosti, které byly v sociologii učiněny ex post, se teoreticky prezentovalo jako obecná a vyčerpávající teorie moderní doby s nepřehlédnutelnými predikativními schopnostmi. Společnost jako nadřazená kategorie sloužila k poměřování sociálních procesů, institucí, organizací, anomí, přičemž její definici lze v nejrůznějších sociologických teoriích vyčíst jen jako velmi abstraktní konstatování o vzájemném vztahu sociálních faktů, výrobních vztahů, sociálních systémů, interakcí, symbolických struktur atp. Rozmanitost teoretických konstruktů, pojmů, přístupů, metod a způsobu hodnocení, kterou známe z dějin klasické i novější sociologie, jen dokládá skutečnost, že společnost jako velmi abstraktní vyjádření lidské pospolitosti v moderní době podléhá proměnám v času a prostoru tak, že je v podstatě „teoreticky nezávazné“, neboť se vztahuje jen k paradigmatu té které školy a reflektuje historickosituacionální logiku toho kterého sociálního prostoru a doby. Sociologická teorie tak klade nárok na nezávislost společnosti na ostatních formách lidského života, resp. na její determinující charakter. Stranou ponecháme tönniesovskou dichotomii pospolitost versus společnost, která je ideálně typickou konstrukcí a mohla by být v uvažovaných souvislostech spíše zavádějící (viz Tönnies 1922). Obrazně vyjádřeno, společnost se volně vznáší nad prostorem historicky uskupených a v jistých časových periodách neměnných institucí, které ona podmiňuje sklonem a v intenzitě světla, které na ně vyzařuje. Pozitivismem posvěcený teoretický i praktický primát sociologie se tak legitimuje předpokladem výlučné schopnosti provést diagnózu tendencí jakoby vztahených nad prostor a čas.

Ideově se předpoklad nadřazenosti společnosti všemu ostatnímu formuloval již před vznikem sociologie. Základní obrysy této formulace je nutno brát v úvahu jak při promýšlení otázky, jaké jsou opravdové motivy vzniku jednotlivých sociologickoteoretických paradigmat, tak při snaze dobrat se odpovědi na otázku, který se nám vyjevuje při konfrontaci s reálnými projevy moderní společnosti, jejích institucí a aktérů. Moderní společnost definovala sama sebe jako občanskou společnost (viz např. Habermas 1965). Dějiny vývoje tohoto pojmu ukazují to, že interpretovat občanství a společnost lze různě, právě tak jako to, že různé výklady mohou překročit logiku svého vzniku. V každém případě si tyto protosociologické teorie, jako otázky společenské smlouvy, produkce sociální racionality, předpoklady svobody jedinců vůči tradičním lokálním formám panství a poddanství nebo blaha občanů, vyznačují jedním klíčovým tématem, které zde zaznívá vzácně nekamuflovaně, totiž povahou vztahu občana, tj. příslušníka moderní společnosti, ke státu.

Vznik a vývoj moderní společnosti byl v Evropě doprovázen vývojem od teritoriálních přes absolutistické k národním státům. Zmiňovaní teoretici společenské smlouvy i přes skutečnost, že myšlenkově čerpali často mimo svou dobu (v antice) a z různých zdrojů, si uvědomovali, že je to právě konstituce moderních států, která je pro občany zásadní událostí. Míru své svobody, rozměr své identity a osud jejich životů poměřovali realisticky charakterem státu, ve kterém žili.

Durkheimův současník Max Weber projevil v analýze moderní společnosti více smyslu pro realitu právě tak jako pro ochotu vmísit se vědecky do problémů praktické

politiky. Je známo, že kriticky reflektoval zaostalost modernizačních procesů ve srovnání se západními zeměmi, přičemž příčiny nespatořoval jen v politické neschopnosti měšťanské třídy (buržoazie), které vytykal povrchní epigonství (podobné hodnocení analýze Marxově), ale v nedostatečné politice, jež by měla garantovat jednotu národního státu. Základním předpokladem modernizace společnosti je mu homogenní kultura, založená na tradici a jazyku. Němci by podle jeho názorů v 90. letech minulého století měli politicky čelit vlivu Poláků ve východním Prusku, a to i za cenu, že načas konzervují nemoderní způsob zemědělské výroby, jejíž jednotkou byl junkerský statek. Protože námezdní pracovní poměr v zemědělství tlačil německé osadníky na západ a připravil půdu pro polský živel, který byl podle Weberova názoru na nižší kulturní úrovni, bylo nutno razantně a nově formulovat pravidla úspěšného politického provozu. Národ a jeho stát je zde základním rámcem moderní společnosti i její politiky [Weber 1993].

Nicht Frieden und Menschenglück haben wir unseren Nachfahren mit auf den Weg zu geben, sondern den ewigen Kampf und Emporzüchtung unserer naturalen Art (str. 560).

Etwas, welches man um so höher zu stellen glaubt, je mehr sein Wesen in mythisches Dunkel hüllt, sondern die weltliche Machtorganisation der Nation, und in diesen Nationalstaat ist für uns der letzte Wertmaßstab aus der Volkswirtschaftlichen Betrachtung der Staatsraison (str. 561).

Moderní státy, se svými mocnými nároky a dějinami, se v následujícím vývoji staly latentně i manifestně, v kritických i afirmativních teoriích základním orientačním bodem.

## **SOCIOLOGIE A HISTORICKÉ DIMENZE JEJÍHO PŘEDMĚTU**

Reálné evropské společnosti rozumějí samy sobě prostřednictvím svého vztahu vůči státu, který byl výsledkem boje o moc uvnitř nich samotných. Stát je přirozený pendant vůči občanské společnosti, protože její vlastní sebevyjádření, jakkoli různě může být chápáno a vymezeno. Závisí přímo na formě existence státu, stupni rozvoje, síle a svébytných funkcích, které plní. Stát není jen nástrojem občanů delegujících svou vůli na správní struktury, právě tak jako není jeho existence zúžitelná do představy manipulativního instrumentu jedné, ekonomicky dominující třídy. Tím se neříká, že pohled na moderní státy není možný tímto způsobem a že je stát vlastně „svatou“ institucí nadanou vyššími, tj. nad lidmi stojícími kvalitami. Je však na místě, že problematika vztahu společnosti a moderního, tj. národního státu by se měla pro sociologii stát klíčovou. Podoba a funkční vymezení státu je multidimenzionální podobně jako společnost. Na první pohled banální konstatování, že stát je obrazem společnosti a naopak v sobě skrývá pro sociologii tematický a metodologický imperativ vysvětlit a pochopit tyto dvě oblasti, jsoucí ve vztahu spojitých nádob, komplementárně, a to v rovině teoretické i empirické, což již banální požadavek v žádném případě není.

Tato tendence je koneckonců v moderní sociologii zřetelná ve směrech, které známe pod pojmem historická sociologie. V této souvislosti jsou zmíněnihodná historická a sociologická bádání Michaela Manna [Mann 1992]. Tento britský sociolog se programově staví proti unitaristické koncepci společnosti, které ji vymezuje jako interakční síť, jejichž hranice jsou hranicemi univerzálií, jak je tomu např. v sociologické teorii Talcotta Parsonse. Takto pojatá koncepce je podle Manna příliš úzká a nemožňuje uchopit reálné procesy, které se mezi lidmi v různých historických údobích odehrávají. Aby to bylo možné, je výhodnější ustoupit od hledání univerzálií jak v sociologické teorii, tak v koncepci historie a přistoupit k hledání rozdílů, které by bylo možné vzájemně porovnávat, a tak se dostat k meritů vztahů mezi lidmi. Analytickým materiálem není společnost, ale různé typy států. Weberovským sociologickým paradigmatem ovlivněný Mann se nezabývá pouze národními státy, ale i jejich historickými předobrazy, což mu umožňuje komparovat tzv. historické normy, které jsou časově omezenou podobou již zmiňovaných interakčních sítí. Při popisu interakčních sítí není zajímavé jejich jádro jako v dosavadních sociologických koncepcích, ale naopak, tj. jejich hrany, prostor, ve kterém se interakce překrývají. S tím souvisí pojem intersistielní emergence, vyjadřující proces vznikání nových institucí v rámci dosud platného řádu. Definuje je jako: „...das Ergebnis der Übersetzung menschlicher Ziele in organisationelle Mittel“ (str. 36).

Lidská pospolitost není totiž unitárním celkem, ale spíše asymetrickou aliancí vzájemných vztahů, je stratifikovanou spojnicí, jejíž konkrétní podobou není nic jiného než boj o moc. Člověk tak není bytostí společenskou, ale jen sociální. Institucionalizace ideologie, armády, ekonomie a politiky je procesem vytváření státu a má něklikatisíciletou historii.

Je tak evidentní, že v uvažovaných souvislostech nemá přijít ke slovu salónní politologie s hotovými, někdy na povrchních skutečnostech vystavenými recepty pro strategii politického boje. Každodenním politickým šarvátkám hlubší vidění významných souvislostí spíše brání, neboť je informačně redundantní a odvádí od sféry kvazipraktických zájmů. To ovšem neznamená, že sociologie, která realisticky zhodnocuje národní stát jako prostor, strukturu, zázemí a někdy i mechanismus iracionálních, společnost destruuujících sil, je intelektuálním samoučelem tkvícím jen v prostoru vlastních jazykových her. Krok k reálné analýze vyrovnávání mocenských nároků, vztahů, procesů a konfliktů je posunem od strategie boje za „akademickou“ identitu oboru, resp. za osvědčení její praktické užitečnosti k vlastnímu předmětu. Stát, jakkoli má jeho působení mnoho podob, je skutečnější než výše zmiňovaná teoretická „Společnost“.

## SPOJITOST STÁTU A SPOLEČNOSTI

Vztah státu a společnosti se v moderní sociologické teorii definuje jinak, než jak tomu bylo v ideových systémech usilujících o potvrzení identity občanské společnosti. Stát není chápán jako odsouzené monstrum stojící mimo a proti společnosti, ale jako vyjádření mocenských struktur. I po zkušenostech s totalitárními systémy nelze přijmout za svou svůdnou myšlenku, že odumření, resp. oslabení nebo rozředění moci státu je lékem na paradoxní efekty vývoje evropské historie. Rozumnost a funkčnost moderních států vzhledem k potřebám společnosti závisí na konkrétní situaci, nicméně národní stát s moderní společností přímo souvisí a čas od času nabývá na významu.

Další významný britský sociolog Anthony Giddens v této souvislosti poznamenal [Giddens 1992 ]:

„Even when they do not explicitly say so, authors who regard sociology as the study of „societies“ have in mind the societies associated with modernity. Now I understood in this way „societies“ are plainly nation states... In explicating the nature of modern societies, we have to capture the specific characteristics of the modern nation state—a type of social community which contrast in radical way with pre-modern states“ (str. 13).

Giddens vidí hlavní rozdíl v charakteru tzv. časoprostorové distanciaci, neboť v moderně je možné spojit přítomné a nepřítomné v časové i prostorové perspektivě. Giddens nehodnotí národní stát jednoznačně negativně, přichází dokonce s normativní teorií násilí, neboť stát v sobě obsahuje emancipativní i destruktivní složku a nelze opomíjet, že vznik národních států šel ruku v ruce s demokratizací života. Globalizace problému soudobého světa nevede pak nutně jen k negativistické rezignaci, neboť např. mír se dnes cení více než jako pouhá absence války, která již není přirozeným jevem. Násilí, konkrétní výsledek moci mající v sobě zakódovanou transformativní kapacitu, potřebuje svou normativní dimenzi, neboť neplatí, že by se lidstvo vyvíjelo od horšímu k lepšímu (emancipace) podle železného zákona dějin právě tak, jako si před sebe neklade takové úkoly, které může samo vyřešit, jak se domnívali poučení, ale domyšliví postosvícenci typu Marxova [Giddens 1985].

Konkrétním projevem státu je byrokracie, která svým působením normuje, reguluje, pacifikuje a udržuje společnost. Kontakt s byrokracií doprovází občany od narození do smrti. Byrokraté jsou sociální vrstvou, která garantuje chod státu, ale i společnosti. Konstrukce a aplikace pravidel fungování institucí nemůže nahradit kreativitu politického života, nicméně jejich věcný provoz podpoří výsledek politiky tak, aby se nestala gestem v prázdném prostoru. Fenomémem byrokracie se zabýval např. francouzský sociolog Michael Crozier, jehož interpretace upřesnila obraz reálného vztahu mezi státem a životem jeho občanů [Crozier, 1965]. Crozier, poučen empirickými výzkumy, usiloval o propojení perspektivy politiky jako celku, tj. moderního národního státu a roviny každodennosti. Hyperbyrokratizace života společnosti nemusí vždy vyústit do stavu „patologického etatismu“, neboť byrokratické spravování

života se stalo prostorem kreativní manipulace s pravidly. Kdyby totiž lidé byli pouhými strážci předpisů, vyhlášek a norem vydaných centrem, nebyli by schopni jejich aplikace, což by nebylo žádoucí ani z přísně funkcionalistického hlediska. Ideálně typicky navržená racionální správa, k níž by měly směřovat silné a výkonné národní státy (Weber), by nebyla schopná života, neboť moderní byrokracie je systémem organizace, která je neochotná korigovat ve svém fungování chyby, které se staly základními elementy jejího ekvilibria. Lidé totiž interpretují předpisy tak, aby je chránily, a jejich nadřazení to mlčky tolerují proto, aby se zbavili zodpovědnosti a úkolů řešit problémy, na něž nelze vyhledat předpis k jejich vyřízení.

Model funkčního propojení společnosti a státu není ovšem představitelný, když se podrží interpretace státu jako technického a mocensky zájmového instrumentu. S touto skutečností se musel vyrovnat i neomarxismus. Mladý Claus Offe ve snaze podržet marxistickou vizi státu jako ideálního představitele zájmů neosobního kapitálu (Gesamtkapital) a institucionálního garanta logiky směny (kombinace koordinace a represe) musel uznat, že v marxismu jde spíše o uchopení této logiky než o adekvátní obraz skutečnosti [Offe 1972].

„Das Problem einer Staatstheorie, die den Klassencharakter politischer Herrschaft, deren strukturelle Komplizität mit einem allerdings nicht empirisch gefaßten – Interesse des Gesamtkapitals nachwiesen will, besteht also darin, daß sie als Theorie, als objektivierende Darstellung von Staatsfunktionen und ihre Interessen bezugs, überhaupt nicht durchführbar ist, erst die Praxis von Klassenkämpfen lost ihren Erkenntnissanspruch ein“ (str. 90).

Logika třídního boje nemusí být vždy a všemi vnímána jako výlučná a pozitivní záležitost. Peter Sloterdijk ve své nedávné diagnóze charakterizoval třídní společnost jako [Sloterdijk 1993]:

„Klassengesellschaft ist nur ein anderer Name für diesen noch immer nicht zu Ende gedachte Sachverhalt. Das Paradoxon der exklusiven Inklusivität macht nur seine Kosten geltend, sie toten in großen Zahlen, sie verkaufen und kämpfen, sie benützen sie als sexuelle Spielzeuge...“ (str. 41).

Násilí, které je pácháno v rámci moderních společností a národních států, se má podle Sloterdijka překonat strategií hyperpolitiky, která spočívá v relativizaci role státu, zvláště pak díky stylizaci a individualizaci života jednotlivých aktérů. Zde se nabízí paralela se sociologickou koncepcí Alaina Touraina, ve které se vychází z existence sociálních hnutí a jejich aktérů, jdoucích mimo jednotlivé národní státy a napříč jimi. Před sociologií stojí úkol tyto procesy reflektovat, mimo jiné i tím, že prokáže schopnost revidovat vlastní teoretické momenty, v nichž docházelo mnohdy mimoděk ke skryté legitimaci represivně působících národních států (s vyústěním až v koncentrační tábory) [Touraine 1984].

Sociologie musí vzít v úvahu, že moderní státy jsou eo ipso státy národními. Konkrétní podobou moderní společnosti je národ, jeho rámcem, přesahujícím ovšem ryze účelově racionální a instrumentální dimenzi, je národní stát. Ne ve všech textech klasické sociologie se setkáme s přijetím tohoto závěru. Sociologové ve svých

teoretických konstruktech a v boji za jejich výlučnost a samostatnost vzhledem k jurisdicenci, statistice, historiografii atp. mnohdy programově roli státu a národa přehlíželi a podceňovali. Stát a národ se staly spíše předmětem odvětvových sociologií. Stát je nahlížen jako problém, neboť jeho působení se mohlo mnohdy zvrátit v dysfunkční mechanismy, hyperpatologické represivní opatření a ve zpomalování dynamiky modernizace. Národ, jeho vznik a vývoj byly nahlíženy jako antimoderní nacionalismus.

Působení moderních národů a států může mnohdy vyznít ambivalentně, jejich existence jako základní konstitutivní složky moderní společnosti je však nepopíratelná. Vývoj a charakter moderních národů a států je vlastním předmětem toho, co nazýváme sociální teorií. Poznání, že nacionalismus není romantickou záležitostí neemancipovaných středoevropských společností 19. století, ale trvalým procesem vyplňování prázdného prostoru mezi identitou jednotlivé osobnosti vyplynuvší z logiky fragmentarizované individuální zkušenosti a nadosobní sférou velkého dějinného rozhodování, dovedlo vědu k realističtějšímu hodnocení zmiňovaných procesů. Národní uvědomování je kulturním důsledkem rozkladu tradiční společnosti a její transformace do moderních poměrů, které jsou bez fungujícího a poměrně silného státu nemyslitelné. Arnošt Gellner zdůrazňoval ve svých názorech na tento fenomén, že nacionalismus je politickým principem, neboť působí jako teorie politické legitimace [Gellner 1983]. Síla a význam nacionalismu se projevuje při přechodu od agrární do industriální společnosti. Společnost se v této optice reprodukuje symbolicky, přičemž rozklad struktur agrárních společností znamenal ve svém důsledku ztrátu náboženských symbolů. Symboly nové byly nalezeny v intelektuálním zpracování prvků lidové kultury. Ta se vyznačovala svébytností a imperativem, aby se v ní angažoval co největší počet příslušníků společnosti. Moderní národ je komunikačním systémem idejí právě tak jako souhrnem přesvědčení o nezbytnosti solidarity a loajality v jeho rámci. Gramotnost širokých vrstev obyvatelstva je tak jeho *conditio sine qua non*. Charakter fungování industriální společnosti znamená zjednodušování komplikovaných kulturních hranic, což může vést až k jejich erozi. Pluralismus z toho vyplývající nevede jen v pozdní fázi ke kulturním procesům, které jsme uvykli nazývat postmoderními, ale i k efektu *contradictio in adiecto*, a to vzhledem k funkcím i existenci nacionalismu. Nelze totiž jednoznačně zhodnotit roli nacionalismu jako modernizačního podnětu, právě tak jako konzervátora tradičních společenských poměrů.

Tak nahlíží tento problém i další britský badatel John Breuilly, který uznává, že nacionalismus bývá často moderní, nicméně nelze ho ztotožnit s tím, co chápeme pod pojmem moderna. V nacionalismu jde však vždy o politiku, tj. kontrolu státu, cílem národa je být co nejvíce nezávislým v podobě dosažení politické suverenity [Breuilly 1982]. Národ přichází podle Breuillye na scénu, když jeho hodnoty a zájmy převyšují ostatní. Je zřejmé, že vytypovat tento okamžik jednoznačně nelze, ani vzhledem k míře modernizace ve společnosti, ani vzhledem k míře emancipace jeho vrstev a tříd.

Historik Seton Watson poznamenal v této souvislosti [Watson 1982]:

All that I can to say is that a nation exists when a significant number of people in

a community consider themselves to form a nation, or behave as if they formed on (str. 5).

Jeden z nejvýznamnějších teoretiků nacionalismu, britský badatel Benedict Anderson definoval národ jako [Anderson, 1988]:

„Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (str. 15).

Význam státu a jeho různé funkce byly afirmativně líčeny v teoriích, které jsou označovány jako konzervativní, pak by tuto problematiku bylo možno odepsat jako nerelevantní nebo odsouzeníhodnou. Argumentační logika tohoto druhu teorií může naopak sloužit jako analytická látka pro pojednání dané tematiky. Hans Freyer se zabýval ve dvacátých letech vztahem státu a národa, resp. společnosti [Freyer 1926]. Uvědomoval si technický charakter státní správy, který může působit na rozklad kulturní svébytnosti lidu. Aby stát jako nejvyšší stupeň ducha obstál, musí být politika schopna pěstovat styl, jímž si techniku podmaní.

Nicht das Genie sondern der Ingenieur ist der wahre Anarchist gegen die Totalität des Staats (str 175).

Erst wenn sich die Stile zu Reichen geformt, die Nationen zu Staaten vollendet haben, wird diese Technik ganz sinnvoll und ganz fruchtbar werden (str. 213).

Stát tak ve Freyerově optice vyloučí reálné působení moderní společnosti ve smyslu artikulace skupinových resp. třídních zájmů, právě tak jako zabezpečí její tvářnost ve smyslu profesionální dělby práce.

Der Begriff des Staats schließt die Zerklüftung in Klassen ebenso notwendig aus, wie er die Ordnung nach Berufen einschließt (str. 76).

Reakční a konzervativní duch, ideologie blízká totalitárním kolosům dýchající z uvedených citací nás nesmí arci odradit od uznání jejich hodnoty jako dokumentu i mnohdy inteligentní reflexe ne vždy zřetelně probíhající procesů.

Tak je nutno nahlížet i na teorii politiky Carla Schmitta [Schmitt 1934]. Jeho právnícký decizionismus vyústil v určitých momentech vývoje tohoto kontroverzního intelektuála až k legitimaci nacionálního socialismu, nicméně je to právě ona, která slouží jako argumentační látka při reflexi úskalí moderního demokratického provozu liberálů i levičáků, jak se dovídáme z reflexí Hermanna Lübbeho [Lübbe 1992]. Schmitt se ohradil proti logistickým konstrukcím právního státu. Stát spíše vyjadřuje tendence života společnosti. Provokativně to Schmitt formuloval takto: „Das Gesetz als eine Macht erscheinen, welche dem Willen der Beherrschten wie der herrschenden Personen gleichermaßen übergeordnet ist“ (str. 16).

Modernější sociologická teorie se národním státem zabývá programově jako klíčovým problémem. Pojem národního státu se stal zvláště v anglosaské literatuře přibližně od poloviny šedesátých let téměř sloganem. Badatelům jako J. A. Hall, T. Skocpol, A. Giddens nebo M. Mann sloužilo zpracování otázek s ním spojených ke kritice abstraktního funkcionalismu v teoretické sociologii, ve svých důsledcích však znamenalo opuštění starších, zaběhnutých myšlenkových schémat [viz Knöbl 1993]. Ani sociální emancipace vyvlastněných tříd, ani liberalizace světového trhu k podko-



pání nebo odumření národního státu nevedly, protože naopak nabývá v dynamice modernizovaného života na významu.

Helmut Schelsky, pokračovatel postoje kulturního pesimismu, ze kterého vyšli Freyer i Schmitt, vytvořil koncepci tzv. technického státu [Schelsky 1965]. Ta vyplynula z jeho kritiky Burnhamovy teorie nové role manažerů v moderní společnosti. Schelsky nesouhlasí s tím, že by byli manažeři, potažmo však i špičkoví státní úředníci schopni díky síle svého vědění o logice fungování života udržet panství lidí nad věcmi před panstvím věcí nad lidmi. Nejenže je neúnosná platnost demokracie jako smluvního řádu, mizí i možnost jakéhokoli subjektu uniknout osidlům manipulace technického státu, neboť vědecká civilizace, výsledek historických procesů posváteckých, není schopna oponovat logice funkcionálních a specifikovaných technických kompetencí neosobního provozu života společnosti. Moderní, technický stát odstraňuje tradiční panství, ale neustanovuje novou vládnoucí třídu, neboť neexistuje univerzální možnost vládnout z jednoho centra při prosazování jakokýchkoli záměrů. Kulturní pesimismus, vyplývající i z pocitu slabosti vlastního národního státu, se tak transformuje v případě Schelského do skepse vzhledem k předpokladu, že lze spojit výkon, hierarchizované vědění a oprávněnost řízení (vize technokratická) s požadavky kvalitního života.

Přesvědčený demokrat a mluvčí západní civilizace Raymond Aron si byl svého času vědom nutnosti traktovat problematiku národních států, a to především ve srovnání se státy imperialistickými [Aron 1964]. Upozorňoval na nebezpečí plynoucí z opomíjení těchto otázek, jež vyústily do rozkladu evropského systému států.

Le type idéal d'un État national est celui d'une unite politique, dont des citoyens appartiennent tous a une même culture et manifestent la volonté de vivre en une communauté autonome. L'Etat impérial est imposé, les plus souvent par la conquete, à des peuples des langues et des cultures defférentes (str. 174).

Stát slouží jako interní i externí pacifikátor mnoha iracionálních sil, konfliktů a rozporů. Není tím řečeno, že stát uvedené ambivalentní tendence pouze obrušuje a nemůže je eventuálně iniciovat. Společnost žije uvnitř státu, jeho transformativní kapacita je vetkána do sociálního života. Aron v této souvislosti poznamenává:

Sans doute – il pas exclure de saisir certaines tendances de l'évolution historique, par exemple, dans ordre economico- social, l'urbanisation, la „massification“, l'élargissement des fonctions économiques de l'état, l'élévation du niveau de vie de population occidentale (str. 38).

V každém případě se existence národního státu, jejímž nejdůležitějším potvrzením byla a je suverenita, stala pro společnost velmi významnou. Sociologizující právní teoretik Hans Kelsen vyšel ve svém hodnocení funkce národních států na rozdíl od Freyera nebo Schmitta z normativistických pozic. Suverénní stát není v jeho teorii vyjádřením sociální reality, tj. nelze ho ztotožnit s institucemi výkonné moci [Kelsen 1928]. Kelsen suverenitu státu chápe spíše jako normu nebo řád, který umožňuje působnost zákonů. Stát je tak právní pospolitostí, kterou pojmenovává lid. Vytváření norem není záležitostí libovůle těch, kteří vládnou, ale otázkou racionální logiky jejich

výstavby. Suverenita ústí do vytvoření mírové koexistence mezi jednotlivými státy. Zaznívá zde ozvuk na Kantovu koncepci věčného míru.

Historik Theodor Schieder provedl typologii národních států v Evropě [Schieder 1991]. Vyšel z teze, že národ a stát si jsou ve svém pojetí velmi blízké. V západních zemích jako Anglie nebo Francie se stal národ a jeho stát výsledkem revoluční emancipace, jejímž formálním vyjádřením se stal zákon a zákonodárné shromáždění. Zde máme co do činění s politickou koncepcí národa. V zemích, jako bylo Německo a Itálie v minulém století, se národy musely vyrovnat s politickou roztržičností. Heslem zde nemohla být rovnost a svoboda jako v prvním případě, ale jednota a svoboda. Ta se prosazuje kulturní homogenitou, takže se jedná o kulturní koncepci národa. Ve střední a východní Evropě stály státy proti mnoha národům, které pod sebe zahrnujely. Schieder se odvolává na Masarykův názor, že i zde budou ve svém důsledku nutně národní státy podobné západním dvojnákům vytvořit.

### STÁT A POVAHA SPOLEČNOSTI: HISTORIE A AKTUÁLNÍ POLITIKA

Ať už je percipována jednotlivými aktéry, vrstvami, třídami, zájmovými a kulturněetnickými skupinami existence a působení národních států jakkoli, sociologové z různých zemí se s jejich rolí a zhodnocením musí vypořádat různým způsobem, protože jejich konstituce proběhla nestejně. Ve státech s rozvinutým racionálním potenciálem, dlouhou tradicí potvrzené suverenity a parlamentního politického života se symbióza se státem stává automatickou, jako problém je identifikována v okamžiku migrace etnicky a kulturně odlišných skupin obyvatelstva [viz Heckmann 1993]. Zbytek světa, zvláště od období dekolonizace, se potýká s problémem konstituce vlastních národních států, vynalézáním národních identit, které budou schopné zabezpečit pocit výlučnosti a nevyhnutelnosti nových suverénních správních celků, jež uvádí do života nová a sebevědomá politická elita, poučena ovšem pragmatickými dovednostmi a ideovými sofizmaty svých předchůdkyň ve vyspělejších částech světa. Problémem je otázka, zdali formování národní identity a státu doprovázející modernizaci tradičních společností je významné i v dalších fázích vývoje, proč a za jakých podmínek. Nabízí se totiž teorie, že v hypermoderních společnostech pozdního kapitalismu, v kontrastu vůči barbarské politice etnického ražení v zaostalých částech světa, je národní, podobně jako třídní identita nerelevantní, právě tak jako globalizace politiky přesahující dimenzi národních států. Máme co do činění s tezí o omezené suverenitě. Ta vyplývá z předpokladu, že pluralizace kultur a zájmů jednotlivých regionů v soudobém světě nabývá na vrchu vůči neosobním a zároveň, vzhledem k potřebám „technicky vykrystalizované“ společnosti, omezeným národním státům [viz Pieterse 1994]. Ty však nepřestávají působit, plnit své funkce a jejich zrušení je perspektivně nerealistické.

Zmiňované sociologické koncepce prokázaly vnitřní schopnost této disciplíny podat smysluplná vysvětlení a hodnocení i tak významného fenoménu, jakým národ-

ní stát bezesporu je. Sociologie není závazně spjatá s detaily historiografie právě tak jako z výlučnosti právnických koncepcí státu a práva i nutně redukcující ekonomické teorie. Lze formulovat tezi, že vznik a vývoj jsou s existencí národního státu spojeny historicky a logicky. Problémem ovšem zůstává, že sociologie je multiparadigmatickou vědou par excellence, což obraz abstraktně a obecně působících národních států nutně fragmentarizuje, tj. zvýrazňuje a vysvětluje jen některé stránky jejich působení.

Nezanedbatelnou skutečností je také to, že právě v souvislosti s otázkami národního státu vyplývá na povrch dvojakost sociologickoteoretického přístupu ke svému předmětu. Národní stát je buď politováníhodným monstrem, ke kterému nedopatřením lidská společnost dospěla, anebo funkčně logickým institucionálním nástrojem, se kterým se nedá nic dělat. Oba extrémní póly jsou zahaleny vždy do nějaké vědecky neutrální formulace, což ovšem neznamená, že by se tím zbavily překážek, které jim klade logika jejich vlastního vzniku. Budoucí analýzy a teorie charakteru státu, jeho vztahu ke společnosti a kultuře budou samozřejmě podmíněny perspektivou, reálným vývojem nacionalismu, strategií vůči technickému charakteru života atp. To, jak bude v budoucnu stát silný, jaká bude jeho podoba ve smyslu plurality, jak bude resistentní atp., je otevřenou otázkou teoreticky a také – vzhledem k možnostem evidovat vyčerpávajícím způsobem zmiňované procesy – empiricky. V každém případě vyžadují tyto otázky hlubší vhled a analýzu, než mohou poskytnout módní koncepce politologie nebo specializované teorie právnícké, historické nebo sociálně antropologické. Jsou totiž otázkami po charakteru naší civilizace a jejích perspektiv, což znamená, že je nelze přehlédnout nebo vyřídit poukazem na zaběhaná myšlenková schémata vyvěrající z nejrůznějších ideologických tradic nebo funkčně poplatných vládnoucímu diskursu.

### Literatura

- Anderson, B.:* Die Erfindung der Nation, Frankfurt a. M. 1988  
*Aron R.:* Dimensions de la conscience historique, Paris 1964  
*Breuilly J.:* Nationalism and the State, Manchester 1982  
*Crozier M.:* Le phenomene bureaucratique, Paris 1965  
*Durkheim E.:* De la division du travail sociale, Paris 1902  
: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912  
*Freyer H.:* Der Staat, Leipzig 1926  
*Giddens A.:* Nation State and Violence, Cambridge 1985  
: The Consequences of Modernity, London 1992  
*Habermas J.:* Strukturwandel der Öffentlichkeit, Berlin 1965  
*Heckmann F.:* Ethnische Minderheiten, Volk und Nation, Stuttgart 1993  
*Kelsen H.:* Das Problem der Souveränität, Tübingen 1928  
*Knöbl W.:* Nationalstaat und Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie J. 22 H. 3 1993 str. 221–235  
*Lübbe H.:* Carl Schmitt liberal rezipiert, Münster 1992  
*Mann M.:* Geschichte der Macht, Frankfurt 1990  
*Offe C.:* Die Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt a. M. 1972.

- Pieterse J. N.*: Globalisation as Hybridisation, in: *International Sociology* vol.9 num. 2 1994, str. 161–184  
*Schelsky H.*: *Die Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf-Köln 1965  
*Schieder T.*: *Nationalismus und Nationalstaat*, Göttingen 1991  
*Schmitt C.*: *Über die drei Arten der Rechtswissenschaft*, Hamburg 1934  
*Sloterdijk P.*: *Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt a. M. 1993  
*Touraine, A.*: *Le retour de l'acteur*, Paris 1984  
*Watson H. S.*: *Nations and States*, London 1982  
*Weber M.*: *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, Gesamtausgabe 4, Tübingen 1993, str. 543–574

### **National State and Society – Possibilities and Limits of Sociological Theory**

#### Summary

Classic sociological theory emphasized the concept of society above any other possible notions of collective life (Durkheim). Contemporary social science reflects the constraints of such an approach toward social reality, especially with respect to the inability of existing theories to explain real processes in the development of modern states (Mann, Giddens). Contemporary sociological theory does address this topic, the elaboration of which allows a synthesis of seemingly diverse conclusions reached by various social sciences. The issue of the national state is not only a theoretical problem, as we find it in every-day reality. It is desirable that sociologists offer adequate answers to the questions concerning, for example, nationalism, reproduction of power structures, cultural pluralism, new forms of ideology, etc. Modern states are institutionalized frames in which social life is realized, which means that description, analysis, and theoretical explanation of their dynamics can resolve more questions than traditional sociological theory and analysis had been writing or able to.

## ZPRÁVY

### Sociologie industriálních vztahů stále, resp. znovu aktuální?

Naším cílem je informovat o novém studijním programu na katedře sociologie FF UK a v této souvislosti rozvinout diskusi na téma aktuálnosti problematiky industriálních vztahů v podmínkách transformace české společnosti i v mezinárodním měřítku.

V letním semestru 1994 rozšířila katedra sociologie FF UK svůj studijní program o novou volitelnou jednosemestrální aplikaci zaměřenou na problematiku „Industrial Relations“. Tento zvláště v západní Evropě již pevně zakotvený interdisciplinární obor se zabývá problematikou institucionalizace industriálních vztahů na úrovni státu i organizací, trhu práce, kolektivního vyjednávání, participace pracujících, pracovních konfliktů. Jeho nezbytnou součástí je studium způsobu, jímž jednotliví aktéři – zaměstnanci, zaměstnavatelé a vláda – v rámci vzájemných vztahů vyvíjejí vlastní normy a pravidla pro regulaci pracovní sféry.

Cílem výuky „Industrial Relations“ na naší katedře je poskytnout studentům úvodní přehled problematiky, která v mnoha směrech překračuje hranice sociologie a která zároveň vykazuje značné perspektivy v oblasti aplikační. Zavedením této nové specializace se současně rozšiřuje spektrum uplatnění našich absolventů, protože v této oblasti Česká republika opravdu postrádá kvalifikované odborníky z důvodů jednostranného ustrnutí industriálních vztahů během uplynulých čtyřiceti let. Vzhledem k evropské tradici si navíc lze jen těžko představit moderní kapitalistickou ekonomiku bez institucionalizovaných pracovních vztahů.

Zásadní podnět a především odborné a materiální zázemí pro zavedení této aplikační specializa-

ce získala naše katedra účastí v projektu TEMPUS, zaměřeném na rozvoj výuky industriálních vztahů v některých zemích bývalého východního bloku. Kromě pomoci ze strany západoevropských partnerů z Univerzity Bielefeld, Nijmegen a Warwick při sestavování výukového programu, vyškolení učitelů v rámci týdenních seminářů na výše zmíněných univerzitách bylo hlavním cílem této spolupráce v rámci projektu TEMPUS vydat mezinárodní učebnici (podzim 1994).

Tato učebnice má kromě obecného úvodu do problematiky industriálních vztahů (v západoevropských zemích hovoříme spíše o pracovních, příp. zaměstnaneckých vztazích vzhledem k poklesu významu průmyslu) poskytnout přehled o současném stavu této problematiky v Bulharsku, České republice, Maďarsku, Nizozemí, Polsku, SRN a Velké Británii. Také v šesti kapitolách věnovaných jednotlivým tematickým okruhům se uplatňuje především srovnávací hledisko v mezinárodní i historické perspektivě. Tento přístup si vyžádal obzvláště od autorů z postkomunistických zemí studium současné situace v oblasti, ve které došlo k radikálním změnám a která alespoň u nás není dosud systematictěji zkoumána (v Polsku a Maďarsku jsou na tom v tomto ohledu mnohem lépe).

Čistě pedagogické zaměření projektů TEMPUS bylo tak z důvodů získání a zpracování aktuálních informací nutné rozšířit o výzkumnou složku. V případě našeho pracoviště jsme k tomuto účelu částečně využili granty Akademie věd ČR a Univerzity Karlovy, které jsou tematicky orientované na industriální vztahy v průběhu transformace čes-

kých podniků (odpovědný řešitel dr. J. Buriánek). Nelze opomenout spolupráci s dr. Kuchařem z ISPV FSV UK, dr. Hradeckou a dr. Vláčilem z Ústavu sociologie AV ČR, kteří se v současnosti také věnují zkoumání industriálních vztahů.

V budoucnosti počítáme s otevřením postgraduálního kurzu, určeného především pracovníkům z oblasti odborů, úřadů práce, zaměstnavatelských a podnikatelských svazů, státní správy, kterým bychom také chtěli zprostředkovat potřebné znalosti z této oblasti. Navíc pro nás bude kontakt s účastníky kurzu velmi užitečnou zpětnou vazbou akademického pohledu s českou realitou industriálních vztahů.

Mezinárodní zkušenosti s tímto tématem bychom měli nadále čerpat ze spolupráce v rámci projektu TEMPUS, zaměřeného na vliv privatizace na industriální vztahy a v rámci akcí a kontaktů zprostředkovaných např. „European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions“ se sídlem Dublinu. Další možnosti kontaktů vyplývají ze skutečnosti, že evropské industriální vztahy získaly v letošním roce publikační zázemí v podobě vlastního časopisu stejného názvu, což nejen zdůrazňuje jejich aktuálnost, ale především význam evropské tradice Industrial Relations (budované m.j. k zajištění sociálního smíru). Jak již naznačily přednášky špičkových evropských odborníků R.Hymana z University of Warwick a E.Diettricha z Universität Bielefeld, které měly v rámci výuky napomoci uvedení pro-

blematiky industriálních vztahů do našich podmínek, dochází i v západních zemích k velkým změnám, které si žádají i reakci odborníků. Právě srovnání dvou zcela odlišných systémů industriálních vztahů, které existují v SRN (právně zakotvený dualistický systém podnikových rad a odborových organizací) a Velké Británii (volné kolektivní vyjednávání mezi odbory a zaměstnavateli), ukázalo nezbytnost porozumění národních systémů a kulturních specifik pro vysvětlení podstaty jejich rozdílného fungování. Úkolem sociologie, která obhájila oprávněnost svého přístupu k problematice industriálních vztahů před ekonomy již v 50. letech (Industrial Relations jsou v tomto případě považovány za oblast studia a analýzy a ne za samostatnou vědní disciplínu), se ve spolupráci s historiky, právníky, ekonomy, sociálními psychology a politology v našich podmínkách jeví především:

- ustálení pojmového aparátu a rozvoj výuky v této oblasti;
- výzkum v oblastech ekonomických procesů a trhu práce, tripartity a jejího fungování v našem politickém systému, pracovního práva (Zákoník práce, Zákon o kolektivním vyjednávání, stávky), kolektivního vyjednávání ve smyslu strategie chování aktérů, participace pracujících, neúspěchu myšlenky zavedení podnikových rad, nové role odborů atd.

*Ivana Mazálková*

## RECENZE

### **America at Century's End – Alan Wolf a kolektiv**

University of California Press Berkeley and Los Angeles, California University of California Press, Ltd. Oxford, England 1991, 579 stran

Knihu editoval děkan New School of Social Research Alan Wolf. Tato instituce vyrostla z evropské tradice a zároveň pevně zapustila kořeny v americkém kulturním i univerzitním provozu. Jméno Alana Wolfa a instituce, již reprezentuje, dává záruku, že texty podrobuji analýze jednotlivé oblasti života Ameriky konce XX. století zprostředkují evropskému čtenáři srozumitelný obraz a hlubší vzhled do společnosti, jejíž problémy jsou naší sociální realitě zdánlivě vzdáleny.

Text obsahuje dvaadvacet exkluzivních odborných statí, které jsou z nejrůznějších úhlů pohledu věnovány jistému profesnímu zúčtování století, které znamenalo pro severoamerický kontinent radikální posun role, kterou hraje ve vývoji světové civilizace. Tento vývoj se ovšem neobešel beze změn v intimní a svěbytné podobě americké společnosti. Wolf však v úvodu knihy upozorňuje, že toto století přineslo také mnoho otazníků, problémů i úzkostí. Ambivaletní obraz amerického sociálního světa, který se právem považuje za oblast progresivismu, je tak vhodným předmětem zájmu každého, kdo se pokouší o širší pohled na soudobou moderní a postmoderní společnost. Proměna této společnosti je natolik markantní, že řada sociologů se dnes neobejde bez klasického metodologického instrumentáře a musí sáhnout kupříkladu po etnografických metodách. Společenské změny jsou tak výrazné a hluboké (from bottom up), že otřásají pojmy, jimiž se společnost doposud obecně vykládala. To si vyžaduje ustanovení flexibilních pracovních vzorců. Wolf vyjmenovává základní posuny v sociální realitě v situaci očekávání nového století – generační posun, demografické

změny, vývoj poměrů v politice, nahrazování klasického protestantismu fundamentalismem a hedonismem, pád komunismu jako ztráty velkého nepřitele, nová role žen v zaměstnání, vzrůstající mobilita oběma směry (nahoru i dolů) atp. Alan Wolf chápe recenzovanou knihu jako svědectví třetí generace amerických sociologů o Americe, která v souvislostech makrosociálních i mikrosociálních posunů musí provozovat poněkud svěbytnou a neobvyklou sociologii. Tito sociologové tak svými texty vytvářejí pestrou mozaiku nejrůznějších postupů a přístupů, společně jim však je, že zdůrazňují roli sociálních institucí v optice změny. Je to postoj odlišný od tzv. 1. generace sociologů, kteří zdůrazňovali stabilitu institucí (zvláště Talcott Parsons) nebo od přístupů 2. generace sociologů, tzv. levičáků, kteří je interpretovali jako nástroj represe (Charles Wright Mills). Význam institucí uznávají ekonomové, kteří dnes doceňují roli organizací v hospodářství, právě tak jako literární kritici, kteří jsou si vědomi toho, jak působí na interpretaci textu.

Knihu je rozložena do pěti základních tematických partií. První z nich se nazývá Intimita a komunita. Judith Staceyová se věnuje změně v soudobém rodinném životě. Odvolává se na výsledky empirického průzkumu provedeného v Siliconovém údolí, které sice není typickým prostředím amerických rodin, ale je svou kvalitou charakteristické pro tzv. postindustriální vztahy. „Postindustriální způsob života“ vede k organizaci intimních vztahů, což zužuje prostor běžný pro klasický koncept rodiny. Američané tak zažívají pocit ambivalence, který ovšem neradi přiznávají. I Kathleen

Gersonová zohlednila dilemata a konflikty rodinného života. Ta vyplývají především z nestejných sociálních šancí mužů a žen. Ženy musí volit mezi možnostmi být matkou nebo mít zaměstnání, musí těžce podstoupit uvažování o privilegiu osobní ekonomické samostatnosti a o své roli v rodině. K tomu přistupuje eroze hodnoty mužského výdělků, který v Americe tradičně sloužil jako jediný základní zdroj obživy celé rodiny. Ztráta nezastupitelnosti manželovy mzdy relativizuje vztah mužů k ženám. Diverzifikace forem rodinného života vede k jeho hluboké krizi, která si vynucuje otázku, zdali nestojíme před nutností reformovat vztah mužů a žen, a to i na podkladě politických a správních opatření. Tlak skutečnosti relativizuje konzervativní představu o neměnné podobě i funkci rodiny jako sociální instituce. Gary Alan Fine a Jay Mechling v této souvislosti zohledňují význam světa dětí v americké společnosti na konci XX. století. Role dítěte se zde vyznačuje expanzí institucionálně garantovaných práv, které činí z rodičovství jistou profesi. Děti však zároveň musí snášet zaneprázdněnost svých nejbližších, což ústí do jisté izolace (latchkey children). Podle těchto autorů však nesmíme zapomenout, že děti se pohybují ve velkých sociálních dramatech, neboť socializace je aktivní záležitostí. Velké sociální drama se vyznačuje především pohybem těžiště sociálního ekvilibria. Tento pohyb je mnohdy uchopitelný a vysvětlitelný v okamžiku odpovědi na otázku, proč děti vzdorují rodičům. Děti jsou schopny sdělit to, co je ve společnosti významné, neboť jejich jednání je často indikátorem změny. Měli by jim proto naslouchat rodiče i sociologové. Claude S. Fisher se soustředil na problém ambivalence amerického chápání komunit. Provokativně tvrdí, že slovo komunita je v americkém kontextu ironií, protože zde vždy chyběla vzhledem k výrazné mobilitě a nezařazenosti (placeless) tradiční lokální solidarita. V Americe je totiž osobní dobro zároveň veřejným dobrem a určitá lokalita je pouhým prostředkem jeho dosažení.

Druhá část knihy je věnována vztahu hospodářství a politiky. Fred Block se zabývá pohledem na problémy amerického hospodářství z hlediska toho, jak Američané vidí a vysvětlují svou pozici ve světě, zvláště vzhledem ke svým vážným rivalům Němcům a Japoncům. Je patrné, že pokrok, který zmínění rivalové učinili v hospodářství, jde ruku v ruce s rozvojem v sociální sféře (děti žijících na hranici chudoby je v Německu 4,2 %, v Ja-

ponsku 8,1 % a v USA 22,4 %!), přičemž je patrné, že neexistuje univerzální řešení těchto otázek, neboť se do nich promítá kvalita různých kultur. Ani pro hospodářskou oblast nemůže být výhodné v delší časové perspektivě autoritářské a restriktivní vidění světa. Američané vysvětlují svou hospodářskou situaci metaforicky, což znamená, že ne vždy příliš adekvátně. Kapitál je u nich krví, právě tak jako je nutné vykoupit se obětováním. Paradoxem ovšem je, že tyto promluvy zůstávají jen metaforami, protože Američané ve srovnání s Němci vůbec nespoří. Tak Amerika čelí nutnosti přikročit od neadekvátních metafor k „přestavbě“ ekonomických institucí. Katherin S. Newmanová spojuje kulturní nepřehlednost a nepřehlednost postmoderní společnosti s ekonomickým životem. Makroekonomický fenomén deindustrializace má své důsledky i ve sféře každodennosti. To, že jedni neočekávaně profitují a druzí propadnou do pozice obětí beránků, vede k trpké reflexi křehkosti sociálních vazeb. Obavy z dramatických změn ohrožují lidskou identitu. Ruth Milkánová dokládá tuto nejistotu analýzou oblasti práce a managementu. Na jedné straně je zde patrné, že nové technologie změnily ekonomický provoz natolik, že přichází ke slovu postfordovský přístup, zdůrazňující aktivní participaci i permanentní znovuvyjednávání „společenské smlouvy“, na druhé straně je cítit latentní nebezpečí idealizace tohoto nového řádu, neboť může být vedle humanizace oblasti práce i utužením kontroly manažerů nad lidmi. Participace nemusí být vždy pro jedince výhodou, neboť mnohdy představuje uvíznutí v pevných závazcích, které blokují autentický rozvoj individua. David Fran a Halle Romo zaměřili svou pozornost na sebereflexi sociálněekonomické skupiny tzv. modrých límečků (blue collars), která se v Evropě běžně pojmenovává jako dělnická třída. Upozorňují na skutečnost, že američtí dělníci více cení svobodu než jistotu. Již Dob Sombart poukázal na to, že zde není vhodná půda pro socialismus. Identita amerických dělníků vyjádřená v pojmu třídní vědomí zde byla vždy nestálá, v pohybu a do jisté míry je v současnosti na ústupu (fluid). Toto tvrzení se dokládá např. faktem, že klesá počet dělníků, kteří tradičně volili Demokratickou stranu. Je tomu tak především proto, že roste význam mimopracovních aktivit, kterými se přibližují bílým límečkům. Dalším důležitým faktorem je, že manželky dělníků s nelibostí snášejí nízký stupeň vzdělání svých protějšků, neboť ono je pro ně nezanedbatelnou



hodnotou. Bart Landry se obrací k rasovým otázkám americké společnosti. Rasová diskriminace v Americe není působena individuálními předsudky nebo úchylnkami, ale je hluboce zakořeněna v kultuře. Tato skutečnost, kterou si Reaganova administrativa nepřipouštěla, vede k přesvědčení, že je nezbytné otevřít nově tuto problémovou oblast na veřejnosti podobně, jako tomu bylo v případě hnutí za lidská práva v šedesátých letech. Skupinou, které se to nejvíce týká, jsou přirozeně černoši a dnes závisí i na nich, jak se zapojí do mainstreamu ostatních menšin. Rubén G. Rumbart poblíží na americkou společnost dneška z hlediska imigrace. Amerika tradičně přijímala nově přichozí jako své lidi, byla vždy v jistém slova smyslu „nekonečnou společností“, která však vždy vykazovala homogenizační tendence, což se projevovalo tlakem na lingvistickou konformitu. Imigrace po II. světové válce nebyla však způsobována jen individuální volbou nebo situací v zemích imigrantů, ale i strukturou Spojených států samých, které měly ve světových měřících výlučné hospodářské postavení. Tato skutečnost znamenala možnost i potřebu rozsáhlé imigrační vlny absorbovat. Dnes se však vynořuje otázka, zdali se v této souvislosti budou prosazovat podobné kulturně unifikující tendence jako v minulosti. Obraz této země by mohl vypadat překvapivě jinak, než se nám jeví dnes. Sharon Zukinová upozorňuje v recenzované knize na změnu významu velkých amerických měst. Město je tradičně prostorem soustředění sociální moci, prostředí soutěže a zároveň vyřazení některých jedinců ze života společnosti. Právě v této společnosti byla patrná tendence integrovat ve městech neorganizované sociální skupiny do politického života (community movements). Američané tak nahlížejí na svá města jako na veřejná centra své společnosti. Ta se dnes stala ovšem fiktivním prostorem veřejnosti, mimo jiné i proto, že se průmysl a obchod decentralizovaly. Pro města se pak používá pojem vyprázdněná centra (hollow centres).

Institucionální adaptace je ústředním motivem třetího problémového okruhu otázek. Michael Schudson přispěl tématem „informačního občana“. Američané jsou dnes informacemi doslova zahlceni, a to do té míry, že se ztrácí jejich výpovědní hodnota. Národní kultura zpravodajství se vyznačuje tím, že mizí rozlišení mezi zprávami a zábavou, promíchává se oblast veřejného a soukromého tak, že se politizuje soukromý život

a depolitizuje veřejná sféra. Informovaná Amerika je plná paradoxů a zdá se, že masmédiá rozložila původní funkci veřejného prostoru. Informace pocházejí z rozmanitých zdrojů, není k nim rovný přístup a paradoxně pocházejí spíše od laiků než od odborníků. Caroline Hodges Persellová sociologicky analyzuje úroveň a význam amerického školství, které podléhá nejrůznějším tlakům. Vzdělání má informační i formální charakter zároveň. Na jedné straně vystupuje rovnost přístupu ke vzdělání jako legitimní požadavek, na druhé straně není americký vzdělávací systém uniformní. Veřejné, soukromé a církevní školy jsou státní byrokracií kontrolovány různým způsobem a podporují různé skupiny obyvatelstva. Americké vzdělání je v krizi i proto, že formalizované struktury dozírání a rozdělování převažují nad obsahovými. Hlavními nepřáteli reformy amerického vzdělávacího systému jsou mentalita skrblictví a nedostatek vnitřních inovací právě tak jako edukativních technologií. Jonathan Imber upozornil na změny v institucích medicíny. Pominuly již doby, ve kterých Talcott Parsons popisoval normativní víru nemocných ve specialistu vybaveného afektivně neutrální vědou a technikami. Američané dnes vědí, zvláště pak díky rozšířeným epidemiologickým syndromům (AIDS), že příroda je mocnější než diagnóza. Kulturní rozumění nemocem, možnost předcházet jejich účinkům má nahradit vševědouceho lékaře, který dnes v Americe již nemůže při tlaku pojišťovacího systému převzít plnou zodpovědnost za zdraví. Jeho strategií je přenášet zodpovědnost na lékařské přístroje. James Davison Hunter a John Steadman Rice se věnují základním změnám amerického náboženského života, které se označují jako „nový ekumenismus“. Hranice mezi protestantismem, katolicismem a judaismem se stírají, existují paracírkevní organizace, které se vzájemně podporují. Napříč těmito procesy se linou dvě tendence politické ideologie. První je ortodoxní a odkazuje na transcendentní zdroj morální autority, druhá, progresivistická, je založená ve sebezduvodňujícím se racionálním diskursu. Gay Tuchman obrací pozornost čtenáře na dvojí podobu amerického kulturního života, která je pluralistická a zároveň v ní panuje přezíravost vládnoucích nad ostatními. Stírají se sice hranice mezi vyšší a masovou kulturou, pevné ještě v padesátých letech, kultura a umění však nejsou svobodnější, jak by se na první pohled zdálo. Kultura je i nadále řízena byrokratickými a ekonomickými elitami, kte-

ré jsou schopny díky hegemonii médií učinit z jedné knihy bestseller a druhou ponechat jako bezcenný kus papíru. Na tomto stavu však prodělává americká společnost. Přezíravý postoj vládnoucí kultury implikuje otázku, zdali není kulturní pluralismus vývojem segmentární společnosti ke společnosti oslavy jednotného a nerozmanitého (samness).

Čtvrtým okruhem recenzované knihy je snaha vystopovat problémy, kterými by bylo možné vyložit výše uvedené změny. Rebecca Klatchová se snaží rozlišit vnitřní nuance konzervativního chápání světa. Sedmdesátá a osmdesátá léta jsou období nejjasnosti a strachu z velké a vše ovlivňující vlády. To je chvíle pro pravici, která dostala přízvisko nová. Nová americká pravice se dělí na sociální konzervatismus a na konzervatismus *laissez faire*. První sdílí optiku rodiny a morální komunity, ve které je americká společnost pokračováním biblických principů, zatímco druhý upřednostňuje individuální svobodu v oblasti podnikání. Obě dvě křídla tvoří logický komplex vidění světa, neboť je spojuje to, čím jsou negativně konsternována. Tím je neautentické působení velkého státu na osobnost člověka. J. William Gibson dokládá velmi významný rys americké kultury jímž je role násilí. Válka ve Vietnamu znamenala ránu jistotě všemocné Ameriky. Americká kultura symbolizovaná ve filmové postavě Ramba se snaží regenerovat zraněnou Ameriku po Vietnamu mytologií války, ve které vystupuje osamělý válečník, který vždy vítězí a osvobozuje společnost. Jack Katz se věnuje sociologické analýze zločinnosti v USA, kterou chápe jako politický problém. Odmítá v každém případě instrumentální perspektivu zločinu, která vysvětluje tuto anomálii psychologicky nebo sociologickým materialismem. Loupeží se například dopouštějí lidé, kteří jsou zaměstnaní a bezpečně znají cesty, kterými by vydělali více a bez rizika. Nechybějí zde ani zločiny americké střední třídy (white collar crimes). Inteligentní pochopení kriminality předpokládá nechápat ji redukovat jako něco, co do společnosti nepatří, ale naopak jako to, co vyjadřuje její vnitřní paradoxy.

Poslední, pátou oblastí jsou příspěvky nazvané Vznikající Amerika. Carmen Siriani a Andrea Walsh ji vidí pod prizmatem změny organizace času v postindustriální době. Čas je sporným terémem, neboť nové technologie sice ruší rigidní časové normy linearitu života, nicméně tlak na racionalizaci využití času se ještě umocňuje. Individuální

autonomie, rovnost pohlaví a osobní zodpovědnost jsou tak dále zpochybňovány. Postindustriální tlak na permanentní rekvalifikaci smývá hranici mezi soukromým a veřejným životem. Organizace času tak nemůže být jednoduchou součástí unifikujících disciplinačních technik, protože zde máme co do činění se svébytnými kulturními vzorci. Politika v „post-dealu“ umožňuje alternativy, což sice umocňuje a oživuje ideu občanství, zároveň však pak diverzifikovaný život sociálních aktérů vyžaduje téměř nevyhnutelně permanentní volbu a to posiluje rozměr nátlaku. Richard Madsen popisuje soudobý politický diskurz jako bezobsažný konsensus segmentované společnosti. Morální a političtí zakladatelé Ameriky (Thomas Paine) pohlíželi na tuto společnost jako na kulturně homogenní celek. Morálním podkladem americké republiky je autonomní individuum uplatňující své právo na štěstí. Jeho prostředkem je majetek, země a zboží. Hovořit v Americe o partikulárních záležitostech jako o obecných je ideologií v nehrubším slova smyslu a to i proto, že Amerika dneška není kulturně homogenní zemí. Politický diskurs tak nemůže být naplněn a je občanskou válkou jinými prostředky (Mac Intyre). Alan Wolf vidí novou Ameriku jako zemi zbavenou svého těžiště (decentred America). Pro Parsonse jím bylo ekvilibrium, pro marxisty třída. Soudobá společnost je žhnoucí pánev, přičemž se neví, kam spěje. Pocit svobody je doprovázen skutečností chaosu, Američané už ne reagují soustředěně. Sociální jednání již nelze vysvětlit klasickými obecnými schémata. Nejistá budoucnost vede politiky k o to autoritativnějším promluvám, o co méně rozumějí světu kolem sebe.

Výčet obsahu dokládá, že recenzovaná kniha umožňuje čtenáři seznámit se podrobněji s americkými sociology střední generace a jejich problémy, je však i logicky konzistentním pohledem na americkou společnost. Poslouží tedy každému, kdo se zajímá o sociologii ne jako o redukovanou disciplínu scientismem zaštitěných expertů, ale jako o obor, který skýtá vícerozměrný pohled na předmět svého zájmu. Komplexní, ambivalentní a nestabilní společnost, jakou Amerika v posledním desetiletí tohoto století bezesporu je, si přístup recenzovaných textů vyžaduje. Wolf svou ediční práci prokázal schopnost inteligentně vytýpat nejvýznamnější a zároveň mnohdy těžko postřehnutelné momenty společenské změny. Zdá se, že toto postižení není v silách jedné optiky a jednoho člověka. Recenzovaná kniha je tak mimo jiné

upozorněním, že sociologie má vedle rozměru sou-  
těživosti i potřebu kooperace, vzájemné komunika-  
ce a ochoty uznat právo na odlišný postoj. Taková

sociologie má totiž šanci prokázat svou výpovědní  
hodnotu.

Vladimír Müller,  
katedra sociologie FF UK Praha

### Miloslav Petrušek: *Teorie a metoda v moderní sociologii*

Univerzita Karlova, vydavatelství Karolinum, Praha 1993, 206 s.

Existují knihy, o nichž víme, že bychom je měli  
znát, ale do jejichž četby se nám příliš nechce. Na  
druhé straně existují knihy, které nás při prvním  
prolistování zaujmou natolik, že odkládáme všech-  
no ostatní a nemáme klid, dokud je nepřčteme. Je  
tomu tak zřejmě proto, že se v nich setkáváme  
s otázkami, které si právě klademe, které v nás po-  
stupně dozrály a které se i my pokoušíme zodpo-  
vědět, přičemž zjišťujeme, že jsou zde už shrnuty,  
precizně zformulovány a odpovědi na ně vyjádře-  
ny způsobem, ke kterému bychom se sami jen těž-  
ce a tápavě dopracovávali. Pocit tohoto druhu jsem  
měl při studiu recenzované knihy M. Petruska.

Pokud se nemýlím, je to po Sociometrii (1969),  
která vyšla roku 1972, rovněž maďarsky, Sociologi-  
i a literatuře (1990) a po Alternativní sociologii  
(1992) již čtvrtá Petruskova kniha. Kromě toho  
napsal ovšem i známá a ne pouze studenty hojně  
používaná skripta Úvod do sociologie (1. vyd.  
1978, 2. vyd. 1980), která svou úrovní ve své době  
zřetelně převyšovala většinu analogické sociolo-  
gické produkce u nás a rozhodně by si bývala za-  
sloužila i knižní vydání. Nelze ale zapomenout ani  
na dvě významná díla, jichž byl M. Petrušek spo-  
luautorem. Jde o Československou společnost  
(1969), na níž se nejen autorsky podílel, ale byl  
rovněž ve vedení výzkumného týmu a spolu s P.  
Machoninem a Z. Šafářem provedl i celkovou re-  
dakci zpracovaných statí, a o Malý sociologický  
slovník (1970), kam napsal řadu základních hesel  
a k jehož koncepci i redakčnímu zpracování výraz-  
ně přispěl.

Recenzovaná kniha má až neuvěřitelně široký  
tematický záběr, neboť se zabývá klíčovými otáz-  
kami sociologické teorie a metodologie, diskutova-  
nými ve světové sociologii v posledních zhruba  
dvaceti letech. Zdá se mi, že je u nás opravdu do-  
slova jen několik jedinců, kteří zvládli uvedenou  
látku ve stejné šíři jako M. Petrušek. Z téhož důvo-  
du může být i moje recenze knihy pouze spíše upo-

zorněním na její nejdůležitější místa a na její cel-  
kový přínos pro současný stav naší sociologie než  
skutečně zasvěcenou diskusí s autorem na poli,  
které rozsahem svých zájmů a znalostí vytyčil. Pro  
většinu čtenářů bude mít Petruskova kniha neoce-  
nitelný význam především jako kvalitní informace  
o zmíněné tematice i jako bystrý a promyšlený ko-  
mentář k ní. Domnívám se, že do určité míry může  
dnes sehrát v české sociologii podobnou úlohu, ja-  
kou svého času mělo dílo J. Klofáče a V. Tlustého  
Soudobá sociologie.

Z autorovy ediční poznámky lze zjistit, že kni-  
ha je výsledkem velmi intenzivního studia a synte-  
tické tvůrčí práce zhruba od přelomu 70. a 80. let,  
přičemž její jednotlivé části vznikaly podle auto-  
rových slov „standardní cestou“ jako přednáška,  
poté jako psaný text, který byl případně přepracová-  
ván a publikován, nejprve v samizdatu, později  
veřejně, přičemž jako datum prvního vydání je uváděn  
rok 1983 a státi poslední rok 1992.

Práce má kromě seznamu literatury a stručného  
úvodu nazvaného Útek do metody? devět částí,  
které se všechny tematicky prolínají, autor jako by  
se v nich vracel z různých hledisek ke stále témuž  
problému, jímž je paradigmatická sociologie  
a z toho plynoucí potřeba či přímo nutnost respek-  
tovat při jejím rozvíjení princip komplementarity  
a tolerance. Domnívám se, že to je hlavní téma celé  
práce, přičemž autorovy úvahy, rozvíjené v jednot-  
livých částech knihy, jsou jakýmsi různými pa-  
rafrázemi na ně, ať už jde o uvedení do interpre-  
tativní sociologie a její analýzu, o předvídání  
v sociologické teorii, o jazyk empirického výzku-  
mu, problematiku operacionalizace, spor o kvalita-  
tivní analýzu či kritiku tzv. počítačové sociologie  
nebo o antinomie sociologického rozumu.

Myšlenková bohatost Petruskovy práce samo-  
zřejmě způsobí, že každý ji bude číst poněkud ji-  
nak. V závislosti na svých znalostech a zájmu v ní  
bude při četbě akcentovat jiná místa a zamýšlet se

nad jinými otázkami. To je ale právě rozpoznávací znak každého dobrého díla. Mne v recenzované studii nejvíce zaujalo sedm tematických okruhů, jejichž obsah se pokusím v maximální stručnosti reprodukovat.

1. Paradigmatičnost sociologie. M. Petrussek ví, že mnohé svízele sociologické práce plynou už z toho, že pod tímiž termíny nechápeme stejné věci. Proto přímo úzkostlivě dbá, aby každý pojem, který používá, jasně vymezil. V úvahách o pluralitě současné sociologie věnuje tudíž nejprve pozornost velmi frekventovanému pojmu paradigmatu včetně jeho historie a dospívá k názoru, že „paradigmatem v sociologii lze rozumět určitý specifický pohled na společnost a její podstatnou část, který zahrnuje výklad (teorii) společnosti nebo její části, který je obvykle vyjádřen v určitém specifickém jazyce (terminologii), vyplývá z určité specifické metodologie, nebo naopak takovou metodologii zakládá. Tedy – paradigma = optika + teorie + jazyk + metoda“ (s. 22).

Z uznání parigmatičnosti sociologie vyplývá trvalá snaha o klasifikaci parigmat, přičemž Petrussek uvádí některé její základní typy. Za vysoce funkční považuje klasifikaci na paradigma individualistické, sociologické, kulturní či kulturalistické a environmentální. Konstatuje, že parigmatická diferenciacie se netýká pouze celé sociologie, ale také jejích jednotlivých skladebných částí.

Zatímco ještě v nedávné minulosti bylo možné dominantní parigmata identifikovat (v 60. letech strukturální funkcionalismus, neopozitivismus a konfliktualismus, v polovině 70. let funkcionalismus, neomarxismus a interakční analýzu), na sklonku 70. let se podle Petruska „poprvé veřejně konstatovalo, že není dominantních parigmat, že předpokladem rozvoje sociologie je jejich koexistence jako vysoce organizovaného nesouhlasu, který vyžaduje vzájemnou toleranci, vzájemné pozorné naslouchání a ochotu poučit se od druhého“ (s. 25–26), což „je také v souladu s postmodernistickou orientací západní sociologie“ (s. 26).

2. Princip komplementarity. Předchozí konstatování vyvolává otázku, v jakém vzájemném vztahu různé sociologické směry jsou. Zatímco až do poměrně nedávné doby si každý směr činil nárok na vědeckost a ostatním směrům tuto charakteristiku upíral, dnes se v sociologii začíná stále více prosazovat názor, který připouští alternativní řešení těchto otázek.

M. Petrussek správně uvádí, že alternativní po-

pisy a explanace neplynou z metodologické nemožnosti, ale jsou ontologicky zdůvodněny zaprvé celostností zkoumaných jevů a zadruhé jejich vnitřní rozporností. Samozřejmě, že princip komplementarity nemůže být zaměňován s programovým eklekticismem.

Autor upozorňuje, že o systematickou analýzu komplementárních popisů v sociologii se dosud nikdo nepokusil, a proto uvádí devět vybraných příkladů, které zmíněný princip výstižně ilustrují. Jde o komplementaritu lidské biologie a kulturních činitelů, makrosociologie a mikrosociologie, konfliktu a integrace, různých distancí poznávacích perspektiv, synchronie a diachronie, sociologie deviantního chování (aktéra a normy), racionálního a iracionálního v lidském chování, kvantitativní a kvalitativní sociologie a konečně sociologie literatury (možnost posuzování literárního díla v celé řadě relací).

Snad nejvýznamnější myšlenkou z této části výkladu je Petruskovo upozornění (poučené samozřejmě četbou příslušné literatury), že princip komplementarity, který byl poprvé formulován v kvantové fyzice, je uplatnitelný i v jiných oborech a že se tudíž dá hovořit o zobecněném principu komplementarity, přičemž i v sociologii jsou splněny všechny podmínky, aby zde mohl být aplikován.

Cenné a v mnohém objevné jsou v této souvislosti i autorovy úvahy o tom, jak problém komplementarity vstupuje do kontextu sociologie vědění či sociologie sociologie. Velmi aktuálně a naléhavě u nás dnes zní varování před snahou neuznávat princip komplementarity ve jménu nějakého jedině správného, nadřazeného postoje, před nezpůsobilostí vztáhnout na sebe sama vlastní premisy a učinit sebe sama objektem poznávací i mravní reflexe, před neschopností distinktivního a diferencujícího myšlení, která nakonec vede k tzv. myšlení dvouhodnotovému, a konečně před antropocentrismem či sociocentrismem, kdy předmětem zájmu přestávají být koncepce, ale stávají se jím lidé, popřípadě sociální skupiny, které za koncepcemi stojí.

3. Princip tolerance. Tento princip, který je nutným předpokladem, ale zároveň i logickým důsledkem principu komplementarity, není jen jedním z mnoha témat Petruskovy práce a není pouze jejím předmětem, ale je něčím, co je v celé knize také zcela vědomě aplikováno, je jí – mohu-li to tak napsat – subjektivně vlastní. Je to totiž princip, s nímž se autor ztotožňuje, přičemž jej nechápe

pouze jako princip vědecký, ale také samozřejmě jako princip morální. Z mého pohledu je to snad nejsympatičtější rys Petruskovy práce.

Autor se zároveň oprávněně ptá, kde jsou hranice tolerance a čemu tolerance ve vědě slouží. Jeho odpovědi se mi jeví jako přesvědčivé a opět vysoce aktuální.

Dvě Petruskovy myšlenky spjaté s tématem tolerance jsou natolik výstižné, že si nemohu odpustit jejich doslovnou citaci. Obě byly vysloveny v souvislosti s autorovými úvahami o interpretativní sociologii a jejím klíčovém pojmu porozumění. „Alternativita, komplementarita, pluralita a tolerance předpokládají porozumění ve standardním i ve vysoce sofistikovaném smyslu. Téma porozumění se tak bez nadsázky stává klíčovým tématem sociálním, politickým, ekologickým, ekonomickým i mravním“ (s. 145). „Při sociologické interpretaci kterékoliv koncepce se nejprve ptejme, co autor vidět nemohl nebo co nutně musel vidět jinak, než vidíme my sami, než mu vytkneme, co vidět nechtěl nebo co viděl špatně“ (s. 172).

4. Paradoxy úvah o budoucnosti. M. Petruska rozhodně nepatří k našim předním prognostikům či futurologům a nemá pravděpodobně ani ambice se mezi ně zařadit. Přesto jeho úvahy o předvídání v sociologické teorii nepostrádají řadu svěžích myšlenek na toto už značně exploatované téma a jeho nápad spojit hlavní paradoxy sociologických úvah o budoucnosti se jmény významných myslitelů patří k nejtipnějším místům celé knihy. Přesné je Petruskovo zdůvodnění myšlenky, že předvídání v sociologii je možné jen na úrovni sociologické teorie, a metodologicky závažný je jeho postřeh, že soudobým sociologickým prognózám a jejich konstruktérům nejvíce chybí zakotvení právě v této teorii.

Zmíněných paradoxů úvah o budoucnosti uvádí autor deset. Gurevičův paradox spočívá v tom, že čím nepředvídatelnější je svět, tím větší je potřeba předvídání, Jovenelův paradox v tom, že čím větší je materiální blahobyt, tím větší jsou také obavy z budoucnosti, Aronův a Pichtův paradox v tom, že čím více ovládáme techniku, tím více technika ovládá nás, Rousseauův paradox v tom, že rozvoj vědy a techniky neznamená nutně mravní a kulturní pokrok, Bertalanffyho paradox v tom, že kolosální společenské struktury naší doby řídíme pomocí etických pojmů převzatých z nomádské společnosti, Commonerův paradox v tom, že čím efektivněji dosahujeme zamýšlených konkrétních

cílů, tím větší neočekávané, nezamýšlené efekty věda produkuje, tím větší je obecná víra v její možnosti je řešit, Bouldingův paradox, že čím nižší je úroveň historického vědomí, tím nižší je také úroveň schopnosti předvídat cokoliv o budoucnosti, a konečně Sztompkův paradox v tom, že čím výraznější je institucionální začlenění experta, tím nižší je pravděpodobnost, že bude produkovat vědu nekompromitující prognózy.

Správná je tato Petruskova myšlenka, jež je součástí tzv. Sztompkova paradoxu a kterou stačí pouze citovat: „(...) tzv. decizní orgány nezřídka požadují nikoliv vědění, ale návod, nikoliv poznatky, ale doporučení. V totalitním systému se tomu říkalo «společenská použitelnost», dnes se mluví o «pragmatickém postoji» – terminologie je sice odlišná, ale výsledek vyjde nastejno. Hlubší, zobecňující poznání je nahrazeno výzkumnými zprávami, z nichž se navíc předkládá dvoustránkový nebo jednodstavcový výtah. Pak ale bohužel platí Ossowského upozornění, že moc používá expertizy jako opilec lucerny, totiž nikoliv kvůli světlu“ (s. 68).

5. Způsoby, jak se dělá sociologie. V souvislosti se stále diskutovaným problémem operacionalizace si autor klade otázku mezi extrémního operacionalismu, jinak řečeno otázku, jakého způsobu „dělání sociologie“ se vlastně tento problém týká. To ho přivádí k obecnějšímu zamyšlení nad tím, jak vůbec může být sociologie pěstována. Rozeznává sedm způsobů tohoto pěstování, z nichž pouze první tři jsou založeny na dominaci klasického „verifikačního principu“.

Jde o tyto způsoby 1. výstavba sociologie jako deduktivního systému, 2. budování teorií středního dosahu, 3. rutinní, utilitární empirický výzkum, 4. liberálně scientistické koncepce, založené na direktivě „vysvětluj, jak můžeš“, 5. radikálně antiscientistické koncepce, reprezentované všemi variantami interpretativní sociologie, 6. teoretické systémy vysoké úrovně obecnosti, které nehledají systematické způsoby vlastního empirického ověření samostatně získanými daty a 7. „výpovědi“ o společnosti, které netrvají na tom, aby byly položány za „teorie“ a jejichž empirická základna je odvozena z jakýchkoli zdrojů.

Tak se vlastně podle Petruska konstituovaly tři typy sociologie: klasicky verbálně vyjádřená teoretická sociologie, sociologie more geometrico a sociologie, kterou autor (patrně inspirovan polským publicistou Passentem) označuje jako more

fabuloso, která je sice „více literaturou“ než vědou, ale jejíž vliv může být značný.

Důležitý je zde autorův závěr, že „problém operacionalizace je z hlediska celkové struktury soudobé sociologie problémem parciálním (...). Netýká se sociologie celé, ale jen její jisté (...) části“ (s. 103).

6. Porozumění a interpretace v sociologii. Petruskovy úvahy o kvalitativní analýze a o interpretativní sociologii patří k tomu nejlepšímu a nejzasvěcenějšímu, co bylo zatím u nás o této problematice napsáno. Vážím si zejména pečlivého autorova úsilí o všestranné vysvětlení geneze a obsahu nejednoznačného pojmu porozumění, který ovšem je v interpretativní sociologii pojmem klíčovým a bez něhož nelze základní principy této sociologie pochopit.

Výklad tohoto pojmu jde od analýzy jeho místa v každodenním životě přes jeho pojetí v německé tradici a v etnometodologii až po kognitivní psychologii. K jeho bližšímu vysvětlení neváhá autor využít i některých významných inspirací estetických (Bachtin). Závažné je upozornění, že přes povrchní zdání je tzv. dotazníková sociologie *via facti* „interpretativnější“ než sami etnometodologové, ale na rozdíl od nich o tom neví. Jako na zvlášť pozoruhodné třeba poukázat i na autorovy úvahy o problému mnohosti sociálních světů, o vztahu porozumění k sociologicky významné problematice nezamýšlených důsledků lidských činností, o aplikační oblasti procedury porozumění, o pojmu interpretace v soudobé vědě i o vztahu sociologické interpretace k sociologii vědění.

Zejména tato část Petruskovy knihy včetně předchozího uvedení do interpretativní sociologie je pro svůj systematický, srozumitelný a instruktivní výklad neobyčejně cenná i z hlediska didaktického.

7. Český kontext postmoderní výzvy. Řadu úvah recenzované knihy lze mj. považovat za Petruskův příspěvek k diskusi o postmodernismu u nás. Autor zajímavým způsobem zasazuje tzv. postmoderní výzvu do českého kontextu a vyslovuje tři hypotézy o relevanci postmoderní výzvy v našem typu společnosti. Postmodernismus je 1. výraz bezradnosti, 2. relevantní pouze pro západní země, 3. něco, co se nás bytostně týká, ale na co ještě nemáme vyvinuta čidla. Autor se domnívá, „že platnost teze druhé a třetí je vysoce pravděpodobná“ (s. 176).

M. Petrussek konstatuje, že „většina témat, která

byla v této knize diskutována, je v jistém ohledu postmoderní (...). To všechno však bylo zasazeno nikoliv do kontextu postmoderního diskurzu, ale do kontextu «vzpoury proti oficiální ideologii» marxismu-leninismu. Tento způsob «spění k postmoderně» zdá se mi ostatně ve svých důsledcích potenciálně funkčnější než prosté převzetí «postmoderní tematizace» s jejím jazykem a jejími klíči, stereotypy a frazeologií“ (s. 176).

Postmodernismus pochopitelně znovu exponoval otázku tzv. paradoxů či antinomií sociologického rozumu i otázku jejich řešení. M. Petrussek uvádí několik příkladů těchto paradoxů, které v jistém smyslu zůstávají tzv. věčnými otázkami sociologického zkoumání. Jde o paradoxy demokracie, svobody a tolerance; státně řízené kultury a tržní ekonomiky; rozdělení statků ve společnosti; „genů a prostředí“; determinismu a svobody vůle; povahy vlastnictví; „ekonomů a ekologů“; existence sociální diferenciace, která se projevuje jazykovou diferenciací, jež pak do značné míry predisponuje odlišně jazykově socializované jedince k dalšímu vzdělávání, nebo je z něho vylučuje.

Nelze než souhlasit s autorovým závěrem k této části úvah. Konstatuje, že existují dvě skupiny sociologicky relevantních otázek, z nichž první jsou ty, které mají několik legitimních, pravděpodobných, neúplných a komplementárních odpovědí, jež teprve ve svém úhrnu poskytují pravděpodobnější obraz jevu či procesu, a druhou ty, které z hlediska sociologického rozumu prostě žádnou odpověď nemají.

Petruskovy úvahy v celé knize se opírají o rozsáhlou literaturu, která je v dané tematické oblasti obrovská. Není v silách jednoho badatele vyčerpávacím způsobem ji zvládnout. Přehnaně pečlivý a úzkostlivý autor, který by chtěl prostudovat byť jen všechno podstatné, by sám asi nikdy nemohl nic napsat. Domnívám se, že M. Petrussek zvolil vhodný kompromis. Literatura, kterou uvádí, je dostatečně reprezentativní a umožnila mu reagovat na skutečně klíčové problémy. Není jí však zahlcen v tom smyslu, že by pro jeho vlastní názory a komentáře nezbyl prostor. Čtenáři neunikne, že v ní výjimečně významné místo zaujímají vedle autorů písňících anglicky i autoři z bývalého SSSR a zejména autoři polští, respektive některé západní práce do polštiny přeložené. Každý, kdo je v této oblasti poněkud orientován, dobře ví, že kromě množství knih, které k nám ze SSSR přicházely a byly nevalné úrovně, se zde dosti často objevo-

valy i práce, které rozhodně svou hodnotu měly. Pokud pak jde o polské autory, není třeba zaslíbené přesvědčovat, že ti ve své převážné většině dodržovali standardy vědecké práce stále. A protože západní literatura nebyla zdaleka tak dostupná, stávaly se právě tyto knihy i zmíněné překlady u nás cenným zdrojem informací i inspirace. (Je smutnou skutečností, že instituce, které se pravidelnému přísunu knižních novinek z těchto zemí věnovaly, byly po listopadu buď zrušeny, nebo se touto činností přestaly zabývat. Větší politická svoboda tak v této oblasti vedla k paradoxu, jímž je naše menší informovanost.) Jsem rád, že M. Petrussek ani ve zmíněné době na tyto inspirace nezapomněl a nemá tendenci seznam literatury příslušně korigovat.

Ze stejného důvodu si vážím i skutečnosti, že autor nezachází ani s tzv. klasiky marxismu jako s příslušnými „mrtvými psy“, jak je dnes v některých ne právě příliš gramotných, ale o to sebevědomějších a namyšlenějších, snobských a bohužel i politicky vlivných kruzích obvyklé. M. Petrussek se neváhá několikrát pozitivně zmínit o Marxovi, jednou souhlasně cituje i Leninovy Filozofické sešity, ale nejvíce inspirace při řešení určitých problémů nalézá v Engelsových názorech, které cituje či parafrázuje relativně nejčastěji. Petrussek je dostatečně moudrý, aby věděl, že nezáleží na tom, kdo určité názory vyslovil, ale zda jsou pravdivé a mohou nám něco podstatného říci. I v této věci dokázal, že tolerance pro něj není pouze předmětem zájmu, ale důležitým metodologickým principem.

Potěšil mě rovněž jazyk, jakým je celá kniha psána. Vymyká se dnes tolik rozšířené nedbalosti,

nepořádku a neznalosti gramatických pravidel, která je vydávána div ne za projev „znovunabyté svobody“ a odporu k totalitě, a ve skutečnosti je obyčejným diletantismem. Petrussek se vyjadřuje přesně, protože přesně myslí, má osobitou dikci, charakteristický a nezaměnitelný styl, které pravidelný čtenář jeho publikací dobře pozná. Jeho věty se vyznačují přirozeným rytmem. V neposlední řadě je to jazyk bohatý na vtipné formulace a obraty.

Trochu mrzí chyby spíše formální a technické povahy, jímž se kniha neubráníla a které vždycky asi nemusí padat jen na vrub autora. Jsem přesvědčen, že M. Petrussek ví, že správné znění názvu Macharova díla je *Tristium Vindobona* (s. 51), že jméno italského myslitele se píše *Machiavelli* (s. 53 a 196), že na str. 172 má být „odpustit“ nikoli „opustit“ a že autor, který se jmenuje *Pawson*, nemůže být jednou uveden jako *Dawson* (s. 173). Poněkud překvapí, že všechny názvy polských knih i jména polských autorů jsou psány zásadně bez diakritických znamének. Několikrát se stalo, že práce, na něž je v textu odkaz, nejsou v seznamu literatury uvedeny. Jde např. o díla *Václavkova* (s. 36), *Crenstonova* (s. 46), *Lévi-Straussova* (1966) (s. 49), *Petruskova* (1988) (s. 71) a *Abelova* (s. 145). Na s. 202 je jako autor jedné studie místo *Sztompky* uveden *Szmatka*.

Miloslav Petrussek napsal kvalitní práci. Je dobře, že vyšla. Vedle všech ostatních funkcí, které splní a o nichž jsem se již zmínil, bude také výbornou vysokoškolskou studijní pomůckou.

*Jan Sedláček*





ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
PHILOSOPHICA ET HISTORICA 2/1994  
STUDIA HISTORICA X

## PROMĚNY SOUČASNÉ SOCIOLOGIE

---

Řídí: prof. PhDr. Ivan Hlaváček, CSc. (předseda),  
doc. PhDr. Václav Marek, CSc. (tajemník), s redakční radou  
Vědecký redaktor: doc. PhDr. Eduard Urbánek, CSc.  
Recenzovali: doc. PhDr. Radomír Havlík, CSc.,  
doc. PhDr. Emanuel Pecka, CSc.

Vydala Univerzita Karlova, vydavatelství Karolinum, Praha 1995  
Prorektor-editor: prof. MUDr. Pavel Klener, DrSc.

Obálku navrhl Jaroslav Příbramský

Graficky upravila Hana Hráská

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.

Vydání 1. Náklad 700 výtisků Brož. 60 Kč ISSN 0567-8293

---

Objednávky vyřizuje ediční úsek Filozofické fakulty Univerzity Karlovy,  
116 38 Praha 1, nám. Jana Palacha 2

---